FRANCO CARDINI
I GIORNI DEL SACRO
IL LIBRO DELLE FESTE
EDITORIALE NUOVA

Che cos'è la festa? Com'è correttamente ricostruibile quello che certi sociologi chiamano "il Festivo" (da pensarsi al neutro, alla latina?). In che rapporto sta con quel che a nostra volta potremmo definire "il Festoso"? È giusto parlare del Festoso come di uno pseudofestivo? È corretto ritenere come contrario del Festivo il Quotidiano, o è meglio considerare l'un atteggiamento come complementare e quindi inscindibile rispetto all'altro? V'è un'alternatività o una compresenza — data per scontata la complementarità — tra Festivo e Quotidiano? Non tema (e/o non s'illuda) il lettore. Questo non è un trattato di sociologia né d'antropologia culturale. Non è nemmeno un libro di storia, ancorché sia uno storico a scriverlo. Noi vogliamo solo proporre un saggio sulle dimensioni della festa nella cultura euromediterranea, con particolare riguardo all'Italia ma senza precluderci il diritto di aprire qualche finestra — magari inquietante — sul passato o sul presente di civiltà diverse da quella occidentale (e del resto il mondo euro-occidentale non è tutto l'"Occidente": e questa non è ovviamente un'osservazione soltanto geografica).

ICO CARDINI

40095

Franco Cardini

I GIORNI DEL SACRO

Il libro delle Feste

Editoriale Nuova

I

IL NUNC E IL SEMPER

Il tempo nasce con l'uomo, vive con l'uomo *Distensio animi* secondo la definizione di Aurelio Agostino, è grazie ad esso che la nostra identità resta salda, che ci riconosciamo costantemente in noi stessi nonostante il foscoliano "non son chi fui; perì di noi gran parte" resti una grande verità anche a livello biologico-molecolare, metabolico. È un grande dono, un amico prezioso, un consolatore: attutisce i dolori e le passioni, rasserena, porta conoscenza e saggezza. La verità, secondo l'antico adagio, è figlia del tempo.

Ed è, d'altra parte, un grande nemico, un implacabile persecutore. Chronos continua a minacciare dalla notte del mito, le fauci spalancate, e non vi sarà mai uno Zeus capace di vincerlo del tutto e per sempre. Ci lega la sua catena, della quale tutti noi occidentali portiamo, ben visibile al polso, un macabro anello che si può anche abbellire d'oro o impreziosire di gemme, che quarzo e rubini possono contribuire anche a rendere più preciso (e quindi più inesorabile strumento di schiavitù), ma che resta nondimeno il segno della nostra condanna e al tempo stesso il simbolo — e una delle cause, magari apparenti — delle nostre nevrosi. Il *Totentanz* che tutti i figli di Adamo sono condannati a danzare si scandisce sul ritmo delle sfere meccaniche. I grandi orologi da torre del Rinascimento europeo ripetono ossessivamente all'uomo la parabola della Danzatrice Che Danza Con Tutti.

Giacché Chronos e Thanatos sono fratelli. A entrambi spettano gli stessi emblemi: le ali, la falce, la clessidra, simboli tutti d'un "adesso", di un *nunc* irrecuperabile, sospeso fra

un passato che non c'è più e un futuro che non c'è ancora. In bilico tra queste inesistenze che ci minacciano, noi disponiamo per sopravvivere solo della memoria, dell'attesa, della speranza, della paura. Siamo tutti e soltanto ricordo e attesa; ma anche il ricordo, anche l'attesa sono tempo: di tempo si vive, di tempo si muore.

Ruit hora, ammoniscono i quadranti degli antichi orologi. La spiritualità cristiana ha insegnato peraltro, e lo vediamo nei *Trionfi* del Petrarca, che il tempo vince tutto tranne l'eternità. Ma la meditazione storica ha intrapreso per suo conto, e si può dire da sempre, una sorta di gara col tempo nel nome della memoria da un lato, della continuità del genere umano dall'altro. "L'historia si può veramente deffinire una guerra illustre contro il Tempo", sentenziava gravemente lo Pseudanonimo manzoniano. Più tardi, abbiamo imparato sempre dalla storia — o meglio, dagli storici — altri "trucchi" per resistere al tempo, oltre a quello della ricostruzione del passato che resta lo scopo ultimo della storia stessa. Abbiamo, per esempio, imparato che esso non è affatto quell'entità inesorabilmente omogenea e uniforme che le macchine ideate dall'uomo e la sua volontà di produzione (e di sfruttamento) hanno cercato di farci credere. Si è scoperto che il tempo muta col mutare dei suoi livelli e criteri di misurazione, d'impiego, di "consumo". Si è scoperta la verità profonda di certe nostre impressioni soggettive, che ci fanno incontrare con momenti in cui "il tempo vola" e con altri in cui "un istante dura un'eternità". Fernand Braudel ci ha iniziati al concetto di *longue durée*, e ci si è accorti che una medesima fase storica vive in realtà nell'intersecarsi continuo d'una pluralità di tempi a seconda dei livelli materiali, economici, tecnologici, spirituali, mentali ai quali la consideriamo. Jacques Le Goff, a proposito del medioevo, ci ha indicato quanto il "tempo della Chiesa" fosse diverso, nel suo uso e nella sua struttura, dal "tempo del mercante". Gli antropologi ci ricordano di continuo — giacché le categorie di spazio e di tempo sono inseparabili tra loro e l'una si pensa sempre, magari inconsciamente, in correlazione con l'altra — che il tempo non scorre alla stessa maniera nelle varie culture differenti dalla nostra. E infine v'è chi ci ha insegnato la libertà della memoria, chi ha sostenuto che ognuno è libero di

scegliersi i contemporanei che preferisce, chi ci ha invitato a riflettere sul fatto che l'un tempo tanto bistrattata fuga dalla realtà è sacrosanta nella misura in cui si presenta come legittima evasione d'un prigioniero, non già come diserzione d'un soldato in battaglia.

È soprattutto al tempo come esaurimento, come corruzione, come senescenza, che si vuole sfuggire. Il tempo spaventa, essenzialmente, per il suo carattere d'irrimediabilità e di progressività: noi non lo temiamo in assoluto, e difatti non temiamo il tempo "ciclico", quello della liturgia, delle grandi feste calendariali, il tempo del mito dell'Eterno Ritorno; temiamo il tempo storico, quello lineare, che per sua natura ha una fine. Ed è naturale che, quale antidoto al tempo che ha una fine, si pensi a tre dimensioni: il principio, l'adesso, il sempre.

In principio, nunc, et semper: è la vecchia formula della preghiera consacrata alla Trinità, il *Gloria*. Gloria al Padre, che non è soggetto al tempo e che, creando il cosmo, ha creato anch'esso e ne è Signore; al Figlio, che morendo e risorgendo ha vinto la morte e che, rimorendo e risorgendo a ogni compiersi del sacrificio dell'altare e a ogni volgere dell'anno liturgico, annulla il tempo e lo ristabilisce nel suo primigenio vigore; allo Spirito Santo, che procede da entrambi. Ma il sempre è una dimensione assoluta che ci sfugge, che non siamo in grado di contenere nella nostra mente: è un po' come il mare contenuto nella conchiglia secondo il noto apologo che ha, ancora una volta, Aurelio Agostino a protagonista. Noi lo concepiamo, semmai, come una prosecuzione infinita di momenti attuali, giacché siamo incapaci d'immaginare l'assenza di tempo o comunque di astrarre da esso. Il nostro "sempre" è dunque un succedersi infinito di microperiodi, di "adesso": ed è naturale che, più che all'eternità, i grandi sistemi mitici del passato abbiano semmai pensato a un ringiovanimento cosmico, a un riproporsi del ciclo. Non a un'eterna perfezione, bensì a un Eterno Ritorno. Ed è, goethianamente, l'istante la chiave stessa del ritorno come ripetersi delle cose ma, soprattutto, come nuova occasione.

Non v'è da stupirsi che, in quest'ansia di sfuggire al tempo lineare per giungere a un tempo ciclico, si sia potuta attaccare anche la storia, che, se non altro in quanto "guerra illustre

contro il Tempo", non poteva esimersi dal riconoscere il suo avversario.

La lettera con la quale, il 25 febbraio 1874, Jacob Burckhardt ringraziava Friedrich Wilhelm Nietzsche per l'invio della seconda delle *Considerazioni inattuali* di quest'ultimo, era in realtà una risposta reticente e disorientata all'attacco dal Nietzsche condotto, in quella sua oggi famosa pagina, contro la storia come "erudizione" inutile "per la vita" che con la memoria del passato opprime l'uomo, lo rende ipocrita e pauroso, gli nega il gusto e la percezione del presente, ostacola insomma la sua ricerca della felicità. Ma l'abolizione del passato — automatica una volta che si sia abolita la memoria che, sola, ne consente il sopravvivere nel presente — e l'indicazione all'uomo della felicità da ricercarsi tutta e soltanto nella fruizione del presente, una felicità che risiede nel continuo oblìo, quindi nell'istante, nel *nunc* al quale poter (goethianamente, appunto) dire "*Verweile doch! du bist so schön!*" con l'intima certezza che proprio in quanto istante è bello, e proprio per questo non può fermarsi, conduce forzosamente anche all'abolizione di qualunque prospettiva d'eternità sentita come immobilità. Faust non potrà mai chiedere all'attimo di fermarsi giacché quello non sarebbe — ed egli lo sa — l'avvìo d'un'eternità atemporale, bensì l'inizio della sua dannazione. La concezione dell'attimo fuggente di gioia e della tensione a eternarlo finisce, così, col risolversi solo in un tempo concepito come astorico nella misura in cui è tempo mitico, *illud tempus*. Quel che colpisce nell'indagine nietzscheana è, più che la negazione della storia, l'intuizione tragicamente vitalistica dell'attimo, della vita concepita da un Dionisò che, al pari dello Shiva Nataraja — e del resto fra Dioniso e Shiva le connessioni sono molte, e profonde — crei e distrugga il cosmo sulla misura della danza circolare, della ruota che sempre gira su se stessa e torna sempre al punto di partenza.

Certo, una volta rifiutata la visione d'un tempo storico come tempo del progresso lineare, parrebbe restare soltanto il nihilismo. "Siamo tre nihilisti radicali", diceva nel 1887 Nietzsche riferendosi a se stesso, al Burckhardt e al Taine. E in effetti, è arduo pensare a un nihilismo più doloroso (e certo non accettato con letizia: al contrario!), ma anche piú

radicale, di quello sottinteso nell'insegnamento del Burckhardt che, alla contemplazione di una storia — specie quella del presente — avvertita con tutto il suo peso negativo non oppone altra via d'uscita se non la contemplazione stessa. Ma forse, al nihilismo burckhardtiano, Nietzsche risponde proprio con un "eterno ritorno" come "fruizione dell'attimo", quindi come recupero del *nunc*. Se l'attimo non può fermarsi, esso può però tornare, essere ricreato.

L'attimo e l'eterno ritorno sono i due poli dello *Zarathustra*. Riflettiamo sugli animali che stanno presso il profeta. Se la virtù cristiana trova i suoi modelli nella semplice colomba e nel cauto serpente, Zarathustra tiene presso di sé, a sua volta, il serpe strisciante, il tempo orizzontale che passa, ma anche l'aquila orgogliosa che può guardar fissa il sole e volar dritta verso il cielo. Ma se la colomba cristiana è simbolo dello Spirito Santo, l'aquila è l'animale del più spirituale degli evangelisti, Giovanni, e nella tradizione romano-germanica è simbolo di regalità e di giustizia. Aquila e serpente, impulso alla verticalità dello spirito e silenzioso tempo che trascorre, coesistono, anzi s'incrociano al pari dei due assi della croce. E d'altra parte il serpente può mordersi la coda, può divenire *Ouroburos*: il tempo lineare può ciclicizzarsi, può tornare. Lo spirito del Vangelo è lontano da Zarathustra: ma il mondo dei suoi simboli, per quanto "arbitrariamente" scelti, sembra risospingerlo di continuo verso un Sacro ch'è tale anche in quanto "riscoperta" e riproposizione di quel che la civiltà euromediterranea è dal IV secolo d.C. a oggi abituata a ritener tradizionale in quanto a sua volta erede — e obliteratore magari o se si preferisce trasvalutatore, certo comunque non distruttore — di antiche verità. Se la croce rappresenta l'inserzione dell'eterno e del transeunte, il suo mistero è appunto la soluzione del transeunte nell'eterno, cioè sospensione del tempo, *dies dominica*, festa. L'eternità è il mezzogiorno di Zarathustra, il tempo pieno e assoluto: ma è appunto *Augenblick* (letteralmente "batter d'occhio").

Ed ecco dunque, centrale nello *Zarathustra,* la teofania solare del Leone e del Fanciullo: punto d'arrivo della lotta del singolo per la perfezione, certo, ma anche punto di partenza d'un nuovo ciclo in quanto, come ha ricordato il Kerényi, il Fanciullo è un "motivo primario... che può evolversi in tutte

le figure divine"; e, come ha aggiunto Carl Gustav Jung, egli è "avvenire in potenza". Se non diverrete come quei fanciulli, non entrerete nel Regno dei Cieli. Ma la fanciullezza, così sentita, diviene non più momento iniziale della vita, bensì condizione recuperata; come la costellazione del Leone, che apre la serie delle costellazioni estive, è anche quella della giovinezza e quindi del massimo vigore del sole che tuttavia, dopo il suo acme dell'equinozio d'estate, tende a perder forza, a declinare mentre la notte si allunga, insomma a invecchiare, e ciò nonostante che il sole giunto al solstizio d'estate sia, in un certo senso, già maturo, già adulto.

Ricerca d'eternità, quindi, intesa essenzialmente come recupero di vita, di vigore, di giovinezza. Giovinezza, eternità, alba, sono tre dimensioni sulle quali ha indagato magistralmente Georges Dumézil mostrando il collegamento, nei sistemi mitici indoeuropei, del concetto di giovinezza con quello di alba e il concetto di eternità come recupero e iterazione dell'alba, della giovinezza. Nel "Gaudeamus igitur iuvenes dum sumus" del vecchio canto goliardico, come nel "Quant'è bella giovinezza — che si fugge tuttavia" del canto carnascialesco del Magnifico Lorenzo, v'è qualcosa di più, dunque, del *Carpe diem* oraziano. E ciò perché Orazio si pone nella prospettiva del tempo quotidiano, che fugge irrecuperabile e dinanzi al quale si para soltanto, più o meno remota, l'ombra della notte; mentre il canto goliardico e quello carnascialesco, proprio in quanto canti di festa, propongono anch'essi un *nunc*, ma pronto a iterarsi nel *semper* ciclico e calendariale dell'occasione festiva stessa. Perché il *dies festus* è per sua natura un giorno che torna, che si rinnova, un annullamento del passato in funzione della nuova creazione del futuro.

E a questo punto il nostro discorso è ormai maturo per parlare di festa. E per parlarne prendendo l'avvìo da un dibattito che, proprio attorno alle dimensioni, alle trasformazioni, al significato della festa ha coagulato le attenzioni di storici, antropologi, psicanalisti, politici e via discorrendo.

Che cos'è la festa? Com'è correttamente ricostruibile quello che certi sociologi chiamano "il Festivo" (da pensarsi al neutro, alla latina)? In che rapporto sta con quel che a nostra volta potremmo definire "il Festoso", cioè tutto il complesso di quegli atteggiamenti che alla festa rinviano e richiamano ma

che ad essa istituzionalmente non si collegano se non per un meccanismo mimetico? È giusto parlare del Festoso come di uno pseudofestivo? È corretto ritenere come contrario del Festivo il Quotidiano, o è meglio considerare l'un atteggiamento come complementare e quindi inscindibile rispetto all'altro? V'è un'alternatività o una compresenza — data per scontata la complementarità — tra Festivo e Quotidiano?

Non tema (e/o non s'illuda) il lettore. Questo non è un trattato di sociologia né d'antropologia culturale. Non è nemmeno un libro di storia, ancorché sia uno storico a scriverlo. Noi vogliamo solo proporre un saggio sulle dimensioni della festa nella cultura euromediterranea, con particolare riguardo all'Italia ma senza precluderci il diritto di aprire qualche finestra — magari inquietante — sul passato o sul presente di civiltà diverse da quella occidentale (e del resto il mondo euro-occidentale non è tutto l'"Occidente": e questa non è ovviamente un'osservazione soltanto geografica).

Non definiremo quindi che cosa sia la festa. O meglio, non partiremo da nessuna definizione assiomatica, e cercheremo di non farci irretire da polemiche in fondo tutt'altro che necessarie. Abbiamo parlato del tempo che scorre e dell'insopprimibile volontà umana di dominarlo, di ingabbiarlo, di vincerlo: o col renderlo un'entità del tutto razionale e misurabile, piegandolo quindi al *modus cogitandi* proprio dell'Occidente tecnologico, o col costringerlo a fermarsi o a tornare, secondo i canoni del *nunc et semper* che sono mitico-magici (il "Fermati, tu sei bello!" del dottor Faust) o mitico-religiosi (l'Eterno Ritorno, l'Età dell'Oro, la Gerusalemme dell'Apocalisse).

Ma che cosa pretendeva il dottor Faust dall'attimo fuggente, che cosa cercano i cristiani nella Gerusalemme celeste? Che cosa si vuol afferrare, in questo grande *shabbat* intimo o cosmico che s'insegue nei meandri della magia (o, più modernamente, della psicoterapia) o che si vagheggia nel sogno mitico, nella speranza religiosa, nell'illusione utopistica?

Il nostro fantasma è la felicità. Irraggiungibile, forse inesistente e comunque difficile da definirsi se la pensiamo, per così dire, allo stato puro. Come un metallo prezioso, essa non sembra esistere se non impura: bisogna saperla trovare. Visitare le interiora della terra, scavare e portare alla superficie la pietra nascosta. Farsi minatori, farsi alchimisti. Che cos'è,

le figure divine"; e, come ha aggiunto Carl Gustav Jung, egli è "avvenire in potenza". Se non diverrete come quei fanciulli, non entrerete nel Regno dei Cieli. Ma la fanciullezza, così sentita, diviene non più momento iniziale della vita, bensì condizione recuperata; come la costellazione del Leone, che apre la serie delle costellazioni estive, è anche quella della giovinezza e quindi del massimo vigore del sole che tuttavia, dopo il suo acme dell'equinozio d'estate, tende a perder forza, a declinare mentre la notte si allunga, insomma a invecchiare, e ciò nonostante che il sole giunto al solstizio d'estate sia, in un certo senso, già maturo, già adulto.

Ricerca d'eternità, quindi, intesa essenzialmente come recupero di vita, di vigore, di giovinezza. Giovinezza, eternità, alba, sono tre dimensioni sulle quali ha indagato magistralmente Georges Dumézil mostrando il collegamento, nei sistemi mitici indoeuropei, del concetto di giovinezza con quello di alba e il concetto di eternità come recupero e iterazione dell'alba, della giovinezza. Nel "Gaudeamus igitur iuvenes dum sumus" del vecchio canto goliardico, come nel "Quant'è bella giovinezza — che si fugge tuttavia" del canto carnascialesco del Magnifico Lorenzo, v'è qualcosa di più, dunque, del *Carpe diem* oraziano. E ciò perché Orazio si pone nella prospettiva del tempo quotidiano, che fugge irrecuperabile e dinanzi al quale si para soltanto, più o meno remota, l'ombra della notte; mentre il canto goliardico e quello carnascialesco, proprio in quanto canti di festa, propongono anch'essi un *nunc*, ma pronto a iterarsi nel *semper* ciclico e calendariale dell'occasione festiva stessa. Perché il *dies festus* è per sua natura un giorno che torna, che si rinnova, un annullamento del passato in funzione della nuova creazione del futuro.

E a questo punto il nostro discorso è ormai maturo per parlare di festa. E per parlarne prendendo l'avvìo da un dibattito che, proprio attorno alle dimensioni, alle trasformazioni, al significato della festa ha coagulato le attenzioni di storici, antropologi, psicanalisti, politici e via discorrendo.

Che cos'è la festa? Com'è correttamente ricostruibile quello che certi sociologi chiamano "il Festivo" (da pensarsi al neutro, alla latina)? In che rapporto sta con quel che a nostra volta potremmo definire "il Festoso", cioè tutto il complesso di quegli atteggiamenti che alla festa rinviano e richiamano ma

che ad essa istituzionalmente non si collegano se non per un meccanismo mimetico? È giusto parlare del Festoso come di uno pseudofestivo? È corretto ritenere come contrario del Festivo il Quotidiano, o è meglio considerare l'un atteggiamento come complementare e quindi inscindibile rispetto all'altro? V'è un'alternatività o una compresenza — data per scontata la complementarità — tra Festivo e Quotidiano?

Non tema (e/o non s'illuda) il lettore. Questo non è un trattato di sociologia né d'antropologia culturale. Non è nemmeno un libro di storia, ancorché sia uno storico a scriverlo. Noi vogliamo solo proporre un saggio sulle dimensioni della festa nella cultura euromediterranea, con particolare riguardo all'Italia ma senza precluderci il diritto di aprire qualche finestra — magari inquietante — sul passato o sul presente di civiltà diverse da quella occidentale (e del resto il mondo euro-occidentale non è tutto l'"Occidente": e questa non è ovviamente un'osservazione soltanto geografica).

Non definiremo quindi che cosa sia la festa. O meglio, non partiremo da nessuna definizione assiomatica, e cercheremo di non farci irretire da polemiche in fondo tutt'altro che necessarie. Abbiamo parlato del tempo che scorre e dell'insopprimibile volontà umana di dominarlo, di ingabbiarlo, di vincerlo: o col renderlo un'entità del tutto razionale e misurabile, piegandolo quindi al *modus cogitandi* proprio dell'Occidente tecnologico, o col costringerlo a fermarsi o a tornare, secondo i canoni del *nunc et semper* che sono mitico-magici (il "Fermati, tu sei bello!" del dottor Faust) o mitico-religiosi (l'Eterno Ritorno, l'Età dell'Oro, la Gerusalemme dell'Apocalisse).

Ma che cosa pretendeva il dottor Faust dall'attimo fuggente, che cosa cercano i cristiani nella Gerusalemme celeste? Che cosa si vuol afferrare, in questo grande *shabbat* intimo o cosmico che s'insegue nei meandri della magia (o, più modernamente, della psicoterapia) o che si vagheggia nel sogno mitico, nella speranza religiosa, nell'illusione utopistica?

Il nostro fantasma è la felicità. Irraggiungibile, forse inesistente e comunque difficile da definirsi se la pensiamo, per così dire, allo stato puro. Come un metallo prezioso, essa non sembra esistere se non impura: bisogna saperla trovare. Visitare le interiora della terra, scavare e portare alla superficie la pietra nascosta. Farsi minatori, farsi alchimisti. Che cos'è,

in assoluto, la felicità? È il "vedere gli dèi" caro ai pagani, del quale è tornato a parlare Massimo Cacciari, ma del quale in realtà — sperimentalmente, almeno — non sappiamo niente? È la rinunzia al desiderio, secondo i canoni cinico-stoico-epicurei? È l'accettazione della volontà di Dio come indica il cristianesimo? È la soddisfazione dei propri impulsi e dei propri desiderî, come vorrebbero certi contemporanei che hanno abbastanza ingenuamente dimenticato quanto un'antica saggezza — da Epicuro al Buddha — ha pur dimostrato con chiarezza? È la ricerca d'un benessere che sfugge sempre perché si allontana con l'alzarsi del livello dei bisogni e dei consumi, e i cui orizzonti si perdono col dilatarsi dei confini dei bisogni "essenziali" e "indispensabili" e, quindi, col modificarsi della natura nella misura in cui si modificano le strutture mentali dell'uomo? Festa come realizzazione dei desiderî, festa come rivoluzione: chi ha "fatto il Sessantotto" sa bene come, allora, festa e felicità si pensassero inestricabilmente congiunte. Solo, le si pensavano entrambe coniugate al futuro.

Il festivo e il festoso

E a questo punto si potrà e si dovrà pur spiegare perché al giorno d'oggi ci si interessa tanto di feste e di felicità, in un mondo che non è forse né migliore né peggiore di quelli passati, ma che certo è più "infelice" nella misura in cui ha impiegato e impiega da molti decenni tutte le sue risorse per raggiungere una migliore qualità della vita, ma soltanto da poco ha scoperto che è proprio essa, la qualità della vita, a sfuggirgli. Il progresso, il benessere, la società dei consumi sono stati per noi un po' come le "soprascarpe della felicità" della fiaba di Andersen. Il signor consigliere Knap, sostenitore convinto dell'eccellenza del medioevo su qualunque altra età della storia, calzerà le magiche soprascarpe senza saperlo e si troverà — con quella sua macchina del tempo — nella felice Danimarca del buon tempo antico. Dove scoprirà che le strade non erano lastricate, che non c'era illuminazione pubblica, che l'acqua piovana non era troppo buona da bere e che la gente era piuttosto selvatica. Morale: o il medioevo non era la migliore età della storia, o comunque non era

adatto al consigliere Knap. Un po' lo stesso ci è accaduto col progresso e con i consumi anche se, meno fortunati del consigliere danese, queste soprascarpe noi non possiamo più sfilarcele.

Ma, se il passato non era idillico ed è comunque passato, se il presente non ci soddisfa, il futuro resta un ampio candido schermo su cui proiettare un desiderio di felicità che, al livello fenomenologico-comportamentale, si configura come bisogno di festa, consumo di festa. Vedremo poi, nel corso di queste pagine, che non è affatto vero che la festa sia in assoluto un momento "felice", un momento "lieto". Ch'è anzi un *tempus terribile*, un momento tragico. Ma, di ciò, riparleremo.

Non sarà frattanto inopportuno rammentare due almeno dei motivi del ritorno generale d'interesse, al giorno d'oggi, per la festa, intesa come una dimensione della vita associata presente un po' in ogni epoca e in ogni cultura. Primo, l'attrazione crescente dal dopoguerra ad oggi per le culture in senso lato "altre" rispetto a quella occidentale moderna: quindi, da una parte le cosiddette "culture tradizionali" ancora vive in varie aree del mondo extraeuropeo, dall'altro le civiltà del passato storico dell'ecumène. Secondo, il *liberez la fantaisie* e il *la fantaisie au pouvoir* del *joli mai* francese del '68 — già del resto preceduto dalla "rivolta di Berkeley" di quattro anni prima —, con l'esplosione di tutto un universo carnevalesco della politica e dei rapporti interpersonali che ha segnato un'epoca della cultura giovanile (e del giovanilismo nella cultura) prima che il riflusso riportasse di moda l'amara e del resto tendenziosa riflessione di Benedetto Croce, che l'unico augurio che si può fare ai giovani è quello d'invecchiare. Da parte nostra, diciamo subito — e, in un saggio sulle feste, stupirebbe il contrario — che la connotazione di carnevalesco, attribuita a quegli anni e a quegli atteggiamenti, non ha né vuol avere nulla di denigratorio, ma va intesa nel suo più rigoroso senso antropologico.

Ciò non toglie che, come tutti i *revivals* comunque motivati, anche quello della festa — che non è soltanto rievocativo, ma che vorrebbe anche presentarsi come pratico-realizzativo — abbia i suoi lati equivoci e magari pericolosi. Uno di essi sta nell'ambiguo, anzi in qualche caso decisamente pre-

testuoso, recupero di valori avvertiti come "popolari", e in tal senso — e qui la mistificazione si palesa — automaticamente subalterni da un lato, alternativi dall'altro. La rivisitazione della festa ha indotto a una riproposizione della sua dimensione come strumento di comunicazione di valori e di messaggi. Il risultato, interessante sempre, è stato talora inquietante.

La sperimentazione postsessantottesca aprì, un po' dappertutto e in Italia in modo particolare, una fase nuova seppur effimera nei modi di aggregarsi e di comunicare di certi gruppi giovanili di estrazione studentesca, ma anche operaia e sottoproletaria, con una significativa matrice culturale "prevalente", quella meridionale ed extraurbana, e con un non meno significativo teatro, quello "settentrionale" urbano o addirittura megalopolitano. "C'è una festa — una festa senza padroni — per fare la festa ai padroni": questo uno dei tanti *slogans* usati in quelle circostanze, dove al di sotto della rivendicazione del carattere "di classe" d'una festa di quartiere si recuperava, al livello di frase idiomatica se non altro, una violenza che non era solo la "violenza proletaria", ma era anche l'archetipica violenza della festa in quanto tale, la festa come sacrificio e come liberazione, un grande *shabbat* sociale. Ve n'è un esempio probante nel libro *Marco Cavallo,* pubblicato da Giuliano Scabia per la Einaudi, che non a caso ha attratto immediatamente l'attenzione d'uno studioso della finezza — e del fiuto — di Umberto Eco. Lì, la festa ha una specifica funzione terapeutica comunitaria, e non a caso la si mette in correlazione con una sorta di rituale psicoterapico collettivo.

Il nucleo di tutta la grande "macchina" (nel senso teatrale del termine) è una festa collettiva cittadina dove la sceneggiatura è continuamente aperta a ogni contributo ma in cui, stranamente, nulla è davvero "spontaneo", tutto è accuratamente e continuamente discusso. Al centro, un'immagine archetipica e paterno-materna,[1] il gigante di cartapesta nel cui ventre si mettono varie cose che debbono poi uscirne. Un grande, rabelaisiano gigante dalla pancia piena. E poi burattini: da costruire, da vestire, da colorare, dei quali bisogna inventare le storie, le biografie. E poi disegni, interi paradisi di fiori dipinti, canzoni, musica. Il problema-base da cui si par-

te, in questa festa, è il "recupero" dell'ammalato mentale, il suo reinserimento in una comunità attraverso un'estrema libertà d'espressione che egli è tuttavia chiamato di continuo a discutere, a giustificare, a spiegare. Ma l'incomunicabilità, l'alienazione, non sono forse grandi malattie collettive? E allora, che cos'altro è, questa grande "Festa dei Folli" proposta per e creata da una società di cascami megalopolitani, di emarginati afasici (anche perché nessuno è disposto a starli a sentire), se non un rito del quale si ridiventa comunitariamente protagonisti, una riscoperta della festa nel senso antico e sacrale del termine?

Ma si tratta senza dubbio di una riappropriazione ambigua. Proprio perché il *liberez la fantaisie* di collettivi di emarginati ha, per la sua stessa natura, un limite invalicabile nel fatto di non riuscire ad attingere a valori comunitari autentici. L'emarginato non riesce a creare comunità semplicemente perché non sa uscire dal suo ruolo di esule forzato — e tale in quanto sentito come inutile — da una società che lo ha respinto e in funzione della quale (magari per odiarla e per combatterla) egli continua a vivere. Le *bidonvilles* si costruiscono con i rifiuti del mondo dei consumi, vecchi pezzi d'auto, vecchie lamiere, vecchi bidoni, vecchie lattine, vecchie *affiches* pubblicitarie; e le *bidonvilles* dello spirito non conoscono tecniche urbanistico-architettoniche diverse da quelle della materia. E un pezzo d'auto, una lattina, un'*affiche* sono e restano quello che sono, hanno un senso compiuto e in certo senso autonomo solo nel mondo per il quale sono stati prodotti: fuori di quel contesto, sono soltanto patetici resti d'un naufragio.

C'è però chi sceglie una via alternativa alle *bidonvilles:* quella d'un ritorno a una "natura", a una purezza biologica ed ecologica che forse nella realtà non è mai esistita e che comunque riproporre oggi è un'altra patetica utopìa, una pastorelleria ripensata in toni apocalittico-soterici. I profeti del ritorno a — e/o del recupero di — una cultura popolare astoricamente intravista e afilologicamente immaginata ci appaiono ormai piuttosto come cultori nostalgici d'un mondo contadino e preindustriale in realtà molto più arcadico e rousseauiano di quanto il piglio aggrondato di molti di loro vorrebbe far credere. E, in quelle sedi, il meno che può ca-

pitare è l'equivoco fra il folklorico e il folkloristico. Non si può, in altri termini, astrarre né dal fatto che quello di "natura" è un concetto fatalmente dinamico, né da quello che tra XVII e XX secolo le culture "tradizionali" di tutto l'Occidente hanno subìto una violenta modificazione, al punto che ormai il riproporne una qualunque ricostituzione è pura — e pericolosa — utopìa.

Insomma, la vera festa, e la festa "popolare" in modo specifico, è morta? E se è morta, non sarà meglio lasciarla tale — come sostengono taluni studiosi italiani — piuttosto che tentare sul suo cadavere degli esperimenti di macabra resurrezione? Oggi, taluni sembrano pensare che a questo complesso culturale defunto non si può rendere vita, o almeno parvenza di vita, se non con gli strumenti della ricerca antropologica o con quelli della mobilitazione politica, nell'ambito della quale però una polemica gestualità festiva o meglio pseudofestiva viene evidentemente indirizzata all'organizzazione del consenso. Non ci occuperemo qui dei grandi *festivals* dei partiti politici di massa. Ci rivolgeremo semmai a quelle particolari feste il cui nucleo semantico, il cui "linguaggio", è quello del rifiuto del mondo dei consumi e della divisione capitalistica del lavoro. Le feste "alternative" e "popolari" tentate, soprattutto nella prima metà degli Anni Settanta, da certi gruppi della sinistra extraparlamentare nelle città del nord e del centro d'Italia, e appoggiate in genere a colonie di lavoratori, semilavoratori, sottoccupati e disoccupati, costituiscono a questo riguardo dei tentativi magari maldestri e magari falliti, magari anche equivoci — nella misura in cui, a loro volta, era alla mobilitazione di massa e al consenso politico che sia pur con mezzi e prospettive ridotte si tendeva —, ma non per questo meno significativi.

Le abbiamo definite "alternative" e "popolari", assumendo evidentemente (salva la riserva delle virgolette) un loro complesso definitorio, quindi ideologico, che va non tanto accettato o contestato quanto piuttosto, se si vuol comprenderlo, visto dall'interno. E all'interno, o meglio alla base di esso, v'è uno sviluppo sia pur non sempre rigoroso della contrapposizione gramsciana fra culture "egemoni" e culture "subalterne", appoggiato a un tentativo di identificare come equivalenti i concetti di "subalterno", "popolare" e "alternativo".

Tesi grossolane, s'è detto; romanticismo paleopopulista: e sia pure, tanto più che, mentre i concetti di classe e di cultura si scompongono e fra i vari strati socioculturali della società italiana si stabilisce uno scambio continuo e circolare, parrà quanto meno ingenuo pretendere che l'alternativa culturale di massa venga fuori dalle espressioni di disadattamento di gruppi emarginati.

Quel che tuttavia era interessante, in quelle feste, era la riesumazione di brandelli di vita e di cultura tradizionali di alcune aree di origine dei convenuti. Parliamo di "brandelli", in quanto si assisteva evidentemente a uno sforzo artificiale di ricreazione d'una memoria e d'una gestualità ormai praticamente scomparse — anche al livello dei pur tanto criticati "residui" — dal quotidiano dei partecipanti, e richiamate solo in seguito a un lavoro ideologico diverso per intensità, strumenti e rigore, non però in fondo troppo differente nella sostanza da un certo folklorismo di ritorno che ha invaso l'Italia "ufficiale" quanto meno a partire dagli Anni Trenta. Brandelli selezionati, o meglio pilotati: scelta di riproposizione di cibi tradizionali, di attività manuali tipiche o di una qualche loro rievocazione (con propensione all'àmbito artigianale e contadino in via di sparizione), di canti popolari con specifico interesse per il genere della protesta sociale. Tutto un bagaglio, cioè, originariamente legato a comunità che la società industriale, il mondo consumistico, i *mass media*, l'urbanesimo e l'emigrazione hanno lacerato, e il cui linguaggio globale non si può usare né intendere né restaurare più nella misura in cui esso era viceversa proprio espressione di un'organicità basata su antiche solidarietà e su strutture produttive e mentali ormai in via di liquidazione. Ora, la ripresa di un discorso festivo tradizionale non è proponibile se una comunità organica non se ne fa portatrice; e l'esplosione delle comunità organiche, la crisi del mondo contadino, pastorale e artigianale della penisola hanno reciso appunto in un modo che deve forse considerarsi irreversibile le radici che collegavano tali comunità al loro passato. Sussiste, certo, la memoria personale o familiare: ma, scissa dalle condizioni strutturali di vita, essa resta legata nella migliore delle ipotesi a un ciclo generazionale di modesta portata nel tempo. Ed ecco quindi un festivalismo esumatorio, magari privo delle valenze

turistiche che contraddistinguono quello egemonizzato da enti locali e partiti di massa, ma in cambio irrigidito in opachi schemi ideologici. Anche perché — difetto non ultimo del festivalismo emarginato, e risultato anch'esso dell'arbitrio selettivo su base ideologica — i vecchi costumi sono rievocati con l'esclusione però, in genere, del loro aspetto più significativo e sovente qualificativo, quello magico-religioso, sacrificato a un *a priori* progressistico e laicistico che a quel punto scopre drammaticamente le sue contraddizioni e mostra la corda. Del resto, se si esce dalle secche delle celebrazioni esumatorie, si entra in quelle della catalogazione più o meno antropologicamente attendibile, della museificazione.

Ora, bisogna tener presente che uno degli elementi che in tutto l'Occidente degli ultimi due secoli hanno più pesantemente condizionato lo sviluppo delle feste, presiedendo alla liquidazione di quelle tradizionali, è stato la lotta contro il loro contenuto sacrale che, se proprio non s'identifica né si esaurisce nella ritualità cristiana, certo si presenta spesso sotto il suo aspetto e secondo certe sue forme. Già la Riforma protestante, indirizzata ad eliminare dal mondo cristiano quei connotati pagani che la Chiesa cattolica era accusata di avere tollerato e addirittura favorito (e che magari aveva in effetti, se non favorito, certo in più casi tollerato, se non altro in quanto più incline all'obliterazione che al deradicamento di antichi culti), aveva dato un serio colpo a molte tradizioni in un modo o nell'altro connesse a una dimensione festiva. L'illuminismo con la sua lotta contro il "fanatismo" e — dopo una parziale e sotto molti aspetti equivoca inversione di tendenza col primo Romanticismo — l'età contemporanea col suo culto neoilluministico per la scienza e la ragione hanno proseguito per la strada così intrapresa. Nell'eliminazione dei comportamenti festivi molto ha significato anche un altro pregiudizio, quello connesso al privilegio accordato a tutto quanto è o sembra essere dalla parte dell'economia e della funzionalità. È in nome di questi atteggiamenti mentali che è sembrata illogica, nella festa preindustriale, la dimensione dello spreco, dell'"orgia" alimentare: in un mondo attanagliato quotidianamente dalla fame, sarebbe stato — si pensava — il costante risparmio l'atteggiamento più ovvio e consigliabile. Allo stesso modo, o in modo analogo, gli atteggiamenti

comportamentali e gestuali legati alla festa — l'abbigliamento, l'allegria ostentata e via dicendo — sembravano privi di logica funzionale, "inutili", e quindi venivano combattuti e l'abbandonarli veniva considerato sintomo di modernità, di intelligenza, di spregiudicatezza, di apertura mentale. Addirittura, in un curioso *avatara* di quella "satira contro il villano" che ha ben radicate origini medievali, il festivo tradizionale veniva additato come sinonimo di arretratezza, di disinformazione, d'"ignoranza": la criminalizzazione dell'"ignoranza" ha nella società specie piccoloborghese dei centri urbani otto-novecenteschi un immenso ruolo e una pesantissima responsabilità nello sradicamento delle tradizioni. Un bigotto moralismo comportamentale a carattere non religioso bensì razionalistico-progressista presiedeva a tutto questo: ed esso è stato il *Leitmotiv* d'una vera "cultura egemone" che ha a lungo combattuto e confinato le tradizioni, che le ha trattate da residuo d'un passato d'ignoranza, che le ha tollerate — e non senza sussiego — solo laddove esse si legavano troppo strettamente a un tessuto religioso a sua volta parte integrante, se non più prevalente, d'un equilibrio socioculturale.

Da questo "tunnel" siamo fortunatamente usciti negli ultimi anni, e — va riconosciuto — in parte grazie all'antropologia culturale, in parte a causa d'un ritorno magari malinteso d'interessi per tutto quanto è o sembra popolare: la ricerca delle "radici", col suo singolare miscuglio di importanti riscoperte e di paccottiglia consumistica spacciata per giunta in nome di un consumismo in lotta con se stesso.

È quindi, ormai, difficile fare delle feste: si possono certo assumere atteggiamenti festosi e provocare occasioni di festività, ma il ricreare una festa non è operazione da laboratorio: la festa presuppone una comunità dotata di linguaggio organico, e questo tipo di comunità è stato, in Occidente, travolto dalla rivoluzione industriale e dallo sviluppo tecnologico, dall'eclisse del sacro e dall'alienazione.

Si possono semmai mimare o ricordare delle feste, o rivitalizzare usi in declino (il che è ben diverso, e molto meno arbitrario, dal riesumare usi già defunti). Ma, soprattutto, si possono studiare le feste: studiarle come qualcosa di "diverso" se considerate sincronicamente (poiché la festa come dimensione assoluta va ricercata ormai piuttosto nelle culture "altre" da

noi, quelle del terzo e del quarto mondo, a parte qualche sacca subalterna del nostro), di "passato" se considerate diacronicamente (quindi, da noi, festa in quanto legata a un mondo di rapporti sociali, di istituzioni civili, di tradizioni religiose, di rituali familiari e interpersonali già scomparsi o in via di scomparizione).

La produzione infelice

Da qui

Su un problema, in modo particolare, ci capiterà di insistere a più riprese: l'incompatibilità di fondo (anche se, a livello fenomenologico, essa può apparire tutt'altro che rigorosa) tra *way of life* consumistico e mondo della festa. Il che significa incompatibilità fra un tipo di vita legato ai ritmi e alle necessità della produzione avvertita come valore prevalente e privilegiato, come "motore" d'una società, e un altro che non riconosce l'omogeneità di fondo del tempo e lo scandisce in un "quotidiano" e un "festivo", dotati d'una diversità non puramente calendariale, bensì qualitativa, e ciascuno di essi legato o alle attività economiche o a quello che in area giudeo-cristiana è il ciclo sabbatico e in altre aree tradizionali il ciclo della pausa, del rinnovamento stagionale, dell'eterno ritorno. Insomma, la differenza fra mondo occidentale contemporaneo e mondo tradizionale sta nella necessità, nel primo caso, di aderire a un concetto omogeneo e monodimensionale del tempo e del suo scorrere, a detrimento della possibilità, tipica del secondo, di qualificare l'uso del tempo stesso destinandolo al consumo delle forze (quelle individuali non meno di quelle cosmiche) o alla loro rigenerazione. Campana contro orologio, ciclicità calendariale dell'anno liturgico contro linearità omogenea e matematicamente divisibile dell'anno come segmento di un *continuum* che mantiene solo per comodità convenzionale il suo legame col moto solare. Senza dubbio, il ridursi dell'influenza stagionale ad esempio sulle attività economiche (alludiamo in modo speciale all'agricoltura cosiddetta industriale) ha molto influito su questo processo di distacco dell'uomo contemporaneo dal tempo ciclico, così come la laicizzazione della vita lo ha allontanato dal rispetto formale del riposo festivo e quindi dalla

tendenza a porre un diaframma netto fra due modi di comportamento, quello d'ogni giorno e quello della festa. Tuttavia, queste modificazioni sono effetti piuttosto che cause della scelta d'un modello di sviluppo umano. In altre parole, la dimensione della festa propriamente detta sta cedendo a vantaggio d'una dimensione diversa, quella del "tempo libero", che non comporta rispetto al quotidiano — avvertito, in modo tendenzialmente totalitario, come tempo da dedicarsi alla produzione — alcun salto di qualità. Il tempo libero è un tempo quotidiano in cui ci si astiene dal lavoro, al fine di restaurare in una qualche misura le energie e reinvestirle nel lavoro futuro.

Del resto, questa distruzione della festa nella civiltà industriale e tecnologica è, ci pare, avvertibile con estrema chiarezza. Teniamo presenti i caratteri fondamentali del fenomeno-festa: è comunitario (preferiamo dirlo tale piuttosto che "pubblico", aggettivo quest'ultimo dotato di una connotazione giuridico-formale che potrebbe portar fuori strada); è straordinario, esce cioè dai quadri comportamentali del "quotidiano" ma è impensabile, proprio per questo, senza la compresenza d'una dimensione quotidiana che, ammettendo un "diverso da sé", lo qualifichi; è — anche quando si presenta con i caratteri apparenti, a livello individuale, di eccezionalità e irripetibilità — "ciclico", quindi dispone di una sua stabilità statutaria, non è labile né transeunte; è "ludico", cioè trova in se stesso tutte le motivazioni gratificanti ed è in quanto tale autoremunerativo; è infine autonomo e autogiustificante rispetto alle contingenze (cioè, si può o meno celebrare con maggiore o minore solennità una festa a seconda delle circostanze esteriori e situazionali; ma, in sé, la festa vive in un àmbito sottratto alle contingenze e non può essere da esse modificata).

Resta da vedere, riprendendo anche temi fin qui già sfiorati e che del resto richiameremo più avanti, se e in che misura questi caratteri siano quanto meno tendenzialmente inconciliabili con la civiltà industriale contemporanea e con il sistema di produzione che la determina e la sorregge.

La vita comunitaria, nell'Occidente di oggi, si manifesta soprattutto sotto il profilo della produzione: quello operaio è il tipo di lavoro piú caratteristico in questo senso. Nel la-

voro contadino o artigiano, l'uomo produce da solo o in piccoli gruppi, e si riunisce poi con gli altri per riposarsi o festeggiare; nel lavoro industriale, avviene esattamente l'opposto. Accanto alla vita comunitaria della produzione, v'è quella del mondo civico-politico. Sotto questo aspetto, si notano in effetti caratteristiche tendenze alla ritualità (forti, in particolare, nei regimi totalitari degli Anni Trenta, nei quali era sviluppato il ricorso alla festa come rituale politico e come dimensione della vita sociale) e addirittura casi d'instaurazione di nuove feste a carattere patriottico, classistico e via dicendo. Ma la tendenza alla demistificazione e alla deretoricizzazione della vita pubblica nell'Occidente del secondo dopoguerra (e lasciamo perdere se e fino a che punto essa possa essere, a sua volta, profondamente retorica e mistificatoria), ha fatto sì che negli ultimi decenni le occasioni di feste civili si siano fatte più rare, e più dimessa la loro celebrazione. La riduzione delle feste ufficiali si è accompagnata alla coartazione di quelle religiose, motivata dall'adeguamento fra calendario religioso e calendario civile e — pretesto questo non nuovo — dall'esigenza di ridurre i tempi di vacanza dalla produzione.

Riduzione delle feste, come riduzione d'un tempo che altrimenti si considererebbe "sprecato", "gettato", "perduto": il che vuol dire che la ragione primaria di viverlo è la produzione. È difatti sintomatico che oggi sia divenuto un problema sociale quello del cosiddetto "tempo libero", che non è affatto un tempo festivo (e che difatti è distribuito uniformemente anche a livello giornaliero: è quindi un tempo anche e soprattutto quotidiano), ma che è tempo di non-lavoro, di non-produzione, che può generare noia e angoscia e che quindi organizzazioni politiche, sindacali, sportive, culturali propongono di gestire organicamente, con una tendenza esplicita per quanto sottintesa alla negazione di spazi personali appoggiata alla sicurezza che il cittadino non riesca ad autogestire le ore o i giorni privi di obblighi lavorativi. Il tempo libero si può vivere beninteso "in gruppo", ma non è detto che tale gruppo sia una comunità: feste o gite sociali, nelle quali un medesimo ambiente di lavoro si ritrova per passare insieme un pomeriggio o qualche giorno extralavorativo, finiscono col creare situazioni che di solito non sono festive bensì quotidiane (e

delle quali è sintomo tipico il fatto che si torni a parlare del lavoro comune), sia pure d'un quotidiano diverso da quello lavorativo. Giacché il tempo libero, anche quando è "di massa", resta una dimensione eminentemente individuale, salvo riproporre alcuni caratteri archetipici della festa senza però agganci col suo necessario contesto rituale di fondo, e quindi abbandonarsi a "orge" (il termine è qualificante) di violenza e di distruzione le quali però, in quanto esercitate in tempi e in luoghi deputati ad altri scopi e richiedenti quindi un diverso atteggiamento, divengono a loro volta un'illegittima e al limite criminale irruzione del Festivo nel Quotidiano, con tutte le conseguenze del caso. La violenza di gruppi giovanili che a loro volta riscoprono "casualmente" e beninteso distorcono il ritualismo festivo — adottando e proponendo cerimonie, *slogans*, colori di gruppo, bandiere — trasformando ad esempio i campi di calcio domenicali in campi di battaglia, è una delle tante maniacali espressioni di bisogno di festa in una società che tende a eliminare le feste.

Bisogno di festa ch'è bisogno di sentirsi insieme, di sentirsi comunità: e, quando le comunità reali mancano, è relativamente facile crearne di artificiali per mezzo ad esempio del "nemico metafisico", un nemico che diventa un'ipostasi del male e che si carica di tutte le responsabilità possibili. È, in genere, un nemico che si può anche identificare in un'entità reale e concreta, ma che non dispone di una corporeità immediata: così la squadra avversaria per i tifosi invasi dall'*amok* domenicale, così ad esempio "l'Ebreo", "il padrone", "il capitalista", "il comunista" nelle varie manifestazioni di violenza politica orchestrate dall'alto senza dubbio, ma che offrono al singolo gregario l'impressione del caos nel quale tutto diviene lecito anche perché esso è necessario affinché, spazzato via il nemico (ch'è poi in realtà sentito come *il Nemico*, con tutte le valenze demonologiche del caso) l'ordine vero, cioè quello fondato sulla giustizia, torni a trionfare. Degenerazioni, senza dubbio; ma nelle quali vive, distorto, un principio che antropologi e storici delle religioni ben conoscono: quello del caos come necessario punto d'arrivo d'un processo di rigenerazione e come momento ri-creativo, nel quale si pongono le basi d'un nuovo ordine che altro non è se non la ritrascrizione di qualcosa che c'era da prima perché esisteva "in alto",

era cioè nelle radici storiche cui ci si ispira, o nella tradizione, o nelle origini, o nella natura, o comunque nel sovrammondo delle ideologie. Un ordine ch'è insomma nuovo, ma che si ispira comunque a un modello. Rivoluzione, prima che nel senso politico, nel senso astrale (il termine è del resto preso a prestito di lì), cioè completamento del ciclo, *magnum annum*. Rivoluzione che coincide con una restaurazione. E questa è, appunto, la festa.

Ma, se tale è la festa, e se le pseudofeste possono generare un disordine al limite pericoloso per i ceti dirigenti, è logico che s'imponga la riduzione delle occasioni festive e si proponga al loro posto un tempo libero gestibile sempre più individualmente. La diffusione dei *mass media* e soprattutto della televisione, che organizza programmaticamente spettacoli "ludici" e/o "festivi" fruibili da parte del singolo spettatore, risponde a questo disegno, del resto coerente rispetto alle linee di fondo d'una cultura occidentale che, almeno negli ultimi due secoli circa, si è proposta come cultura eminentemente materialistica. La televisione, come molte occasioni di tempo libero organizzato, si può certo fruire in gruppo, ma in realtà è pensata per instaurare un dialogo individuale con ciascuno dei suoi spettatori: creando addirittura nell'ambito domestico un nuovo vincolo spaziale, impegnando insieme la vista e l'udito, essa isola almeno tendenzialmente da tutti gli altri chi vi si dedica per legarlo almeno temporaneamente a sé. Essa è un potente mezzo di scardinamento delle comunità organiche (la famiglia, per esempio), anche se poi crea o vanta di creare attorno a sé delle effimere solidarietà anche molto ampie.

Beninteso, le feste resistono. Esse tendono a coincidere col tempo libero, ad essere considerate una sorta di tempo libero speciale (e ciò costituisce come abbiamo visto un passo notevole sulla via della loro abolizione, in quanto il tempo libero appartiene per sua natura al Quotidiano, non al Festivo), ma continuano a reggere. Senonché, vanno svuotandosi di tutte le caratteristiche che le rendevano appunto feste. Pensiamo a due elementi costitutivi della festa, l'apparato rituale e gestuale festivo da un lato e lo "spreco", "l'orgia", dall'altro.[2] Fino a pochi anni fa, in molte aree dell'Italia e dei paesi mediterranei rimasti ancora in gran parte rurali,

pastorali, e non ancora attaccati in forze dagli *standards* consumistici, si usava "vestirsi a festa", preparare il pranzo festivo e così via. Il vestito delle grandi occasioni era il migliore, lo si teneva sempre in ordine e lo si indossava solo in momenti speciali, e con una sorta di rituale; la domenica era il giorno, come per Napoli ricorda Eduardo De Filippo, in cui "si preparava il manzo", in cui cioè si consumava della carne, e tutta la cucina tradizionale europea risente della dicotomia fra Quotidiano e Festivo. In tale atteggiamento, in area almeno cattolica, rientrava sempre in un modo o nell'altro una componente religiosa per quanto desacralizzata: l'uso di frequentare la messa anche da parte di agnostici, specie nei centri minori, era qualcosa di più di una manifestazione di perbenismo e di conformismo; in realtà, tale abitudine era legata *anche* a un rituale sociale d'incontri, di passeggiate, di appuntamenti, magari addirittura di corteggiamenti amorosi. Occasioni profane e situazioni equivoche, senza dubbio, che tuttavia rientravano in un quadro festivo ancora egemonizzato dalla Chiesa cattolica e che dunque si considerava lecito nella misura in cui si appoggiava in un modo o nell'altro a un rito sacro. Tale abitudine e la *forma mentis* che vi presiede possono essere sopravvissute, magari in regioni restate in disparte rispetto ai flussi migratorî e all'ondata del benessere e del *way of life* relativo, ma sono attualmente in liquidazione per quanto riguarda il ciclo calendariale microfestivo, quello settimanale cioè. Maggior resistenza oppongono le grandi feste, che ancora nel mondo postcristiano rimangono le due date-cardine dell'anno liturgico, vale a dire il Natale e la Pasqua. Ma la tendenza di fondo della società odierna è quella dell'omologazione fra giorni di festa e normali giorni feriali: il progresso economico e tecnologico ha fatto sì che ogni giorno si possa mangiare e vestirsi un po' meglio rispetto a quanto accadeva in passato (che poi tale miglioramento del tenore di vita sia equamente distribuito o no, è un altro discorso), e tutto ciò ha in apparenza vanificato il bisogno e il senso d'un abito e d'un vitto festivi. In apparenza, abbiamo detto, in quanto quell'abito e quel vitto erano parte d'un atteggiamento rituale legati non al tenore di vita bensì, caso mai, a una sacralizzazione del Quotidiano che resta importante in tutte le civiltà tradizionali e che costituisce un nonsenso in

quelle che, essendo "dei consumi", sono anche e fatalmente "dello spreco". Un mondo nel quale gli sprechi fanno parte dell'equilibrio produzione-consumo non lascia spazio alla consacrazione delle cose: se ai bambini d'oggi ha ancora senso il narrare delle fiabe a scopo anche didattico, e si può quindi parlare ancora di Cappuccetto Rosso per insegnare loro a guardarsi dai lupi (il che riproporrebbe il tema dell'uso, nella società d'oggi, d'un linguaggio allegorico legato alle immagini archetipiche), certo si rischia di non venir più compresi se ci si prova a raccontar loro le storie che forse qualche quarantenne d'oggi ancora ricorderà, quelle che insegnavano a non sprecare il pane. Antiche storie d'una cultura contadina ed eucaristica, magari ripresa e rivitalizzata politicamente ai tempi della battaglia del grano e dell'autarchia; ma divenute d'un tratto anacronistiche in società nelle quali gli sprechi costituiscono una percentuale notevole dei consumi.

Senza dubbio, questi ultimi anni sono, sotto questo come sotto altri aspetti, di crisi, di ripensamenti, d'inversione di tendenze. Il neofestivalismo che percorre a molti livelli l'Occidente può essere un valore ambiguo, ma denunzia nondimeno un diffuso bisogno di festa. Le vecchie tradizioni sembrano venir riprese, specie da gruppi di giovanissimi che piú o meno coscientemente affiancano il lavoro degli antropologi nel riscoprirle e nel distinguerle da tutta una serie di pseudotradizioni che sono peraltro, a loro volta, sintomo d'un diffuso bisogno di tradizione. Si sa che l'antropologo, come dice Vine Deloria jr., è spesso una sorta di avvoltoio delle culture, un uccello nefasto attirato solo da ciò ch'è moribondo, per cui l'interesse antropologico per una data cultura o una data tradizione non è rassicurante per quanti desidererebbero vederla in buona salute e può preludere a una sua definitiva museizzazione. Ma il fatto che di tradizioni e di culture tradizionali si parli tanto al giorno d'oggi costituisce pure un elemento che punta obiettivamente alla sopravvivenza di queste. E poi, quanto meno le grandi feste religiose continuano nonostante tutto a costituire occasioni di spreco e di rottura del Quotidiano, caratteri questi entrambi tipici della fenomenologia festiva. Ma anche qui bisogna distinguere. Intanto, il fatto che i popoli resistano alle tendenze antifestive loro imposte dai ceti che gestiscono il potere e la vita economica non

vuol dire che quelle tendenze siano in regresso: anzi, può essere una prova in più della loro violenza. E poi si deve accuratamente tener distinto il rispetto di certe tradizioni (che impongono, che so, il consumo di uova e di carne d'agnello a Pasqua o i regali ai bambini per Natale o all'Epifania) dalla loro strumentalizzazione, anzi dalla loro ipertrofia — quando non si giunga a casi patenti di falso consistente nell'invenzione di pseudotradizioni — a fini consumistici. Lo stesso spreco festivo, che nella festa tradizionale è fra l'altro la garanzia del risparmio quotidiano e per questo ha un senso in società che conoscono la fame e il rischio delle carestie, diventa nelle società industriali e postindustriali una variazione d'intensità, ma non di qualità, d'un atteggiamento quotidiano.

A parte tali equivoci e tali strumentalizzazioni, resta il fatto che un discorso sulla festa, oggi, non si può condurre né a livello d'un nostalgismo che, comunque atteggiato, sarebbe arcadico, né a quello d'istanze restauratorie (comportamentali, se non politico-culturali) che a loro volta sfocerebbero fatalmente nella mistificazione o nella museizzazione. Se la visione freudiano-marcusiana della festa come codificazione repressiva o come sfogo desublimante sembra ormai superata, resta necessario guardare comunque alla funzione della festa nel mondo contemporaneo e anche ai suoi caratteri di radicamento rispetto a una realtà ch'è anche economica: è ovvio che il mutar del volto economico e sociale d'una qualunque civiltà ne renda "anacronistiche" certe feste nella misura in cui il loro messaggio non viene più immediatamente percepito, e detti pertanto la necessità o d'una loro soppressione, o d'una loro modificazione, o d'una loro "rivisitazione", come oggi si ama dire con brutta parola, cioè d'una loro rilettura come si trattasse d'un antico testo, che per essere inteso correttamente necessita di tutto un restauro storicofilologico e magari di un attento lavoro di annotazione puntuale. I due problemi di fondo restano quelli dell'identità storica e della qualità della vita. Indentità storica, in quanto l'accesso consapevole al passato e il rispetto del passato costituiscono una necessaria garanzia di continuità e di controllo di quel tempo storico che in fondo resta, come diceva Agostino, *distensio animi*; e qualità della vita, in quanto alla mi-

naccia d'una monodimensionalità sul piano del ciclo produzione-profitto-consumo si reagisce, appunto, rivendicando la polidimensionalità delle istanze umane e quindi il loro diritto alla ricerca — se non della felicità, come emotivamente s'è potuto dire, e se non della "libertà dal lavoro", come s'è affermato in certi ambienti della militanza politica — quanto meno di spazi e di dimensioni non immediatamente condizionabili rispetto alle necessità della produzione.

Insistiamo dunque sui due elementi costitutivi dell'esperienza festiva, in quanto ci sembrano, *last but not least*, utili antidoti a un processo di disumanizzazione sul quale si è fatta molta retorica allarmistica ma che pure è in atto. Anzitutto la ~~sua~~ qualificazione comunitaria (dire "pubblica" sarebbe giuridicamente sviante, definirla "collettiva" sarebbe pericoloso in quanto connotante un dato quantitativo, non qualitativo), la necessità cioè che il gruppo rinunzi periodicamente alla sua attività "normale", cioè produttiva e utilitaristica, e si reincontri su un piano qualitativamente diverso: il che significa, a monte, la necessità di ricostituzione organica di comunità, lungi dal forzato congregarsi in un medesimo posto di lavoro e dal fatale fruire il tempo libero giornaliero in "dormitori" che del nucleo abitato hanno soltanto l'aspetto edilizio, che sono cioè, ~~come si sarebbe espresso il Dupré Theseider,~~ città "di pietra", ma non "di uomini". In secondo luogo, la sua periodicità, aperta beninteso ad esperienze derivanti anche dalle circostanze politiche e sociali recenti, ma posta comunque a garanzia d'un sistema mentale comunitario basato sull'idea di stabilità, di sicurezza dell'esistenza. Questi connotati permetterebbero forse, in sé, di considerare come feste una quantità di occasioni che, più che "festive", andrebbero definite semmai "festose" (dalle solennità legate a episodi personali e familiari, magari uniche nella vita d'un singolo ma destinate a iterarsi in quella d'un gruppo), nelle quali però gli atteggiamenti riscontrabili sono quelli della festa, e nel corso delle quali si tende a fondare una tradizione festiva, anche se non è poi necessario né consueto che essa trovi spazio per il suo radicamento (si vedano per esempio certe occasioni di festa cittadina nel mondo preindustriale, come l'ingresso solenne d'un principe o d'un prelato, in occasione del quale si chiudevano le botteghe, ci si dava a

bevute e a balli e così via). Quando si dice non già che "è" festa, bensì che "si fa" festa, il nostro comune parlare esprime una dicotomia qualificante a livello antropologico-storico, ma indica anche una possibilità obiettivamente creativa, capace di collegare una circostanza contingente a un sistema di dominio del tempo che il gruppo sa di poter gestire.

Conseguenza naturale di ciò la ricerca di feste nelle quali il gruppo sia non più tanto "fruitore" o "spettatore", quanto attore, compartecipe, protagonista. L'uomo come soggetto della festa, non oggetto-destinatario. Solo così il *nunc* del momento festivo si può collegare al *semper* della consapevolezza che la comunità umana sopravvive all'individuo e si può rinnovare nel momento stesso in cui si ritrova. La festa si può veramente deffinire una guerra illustre contro la morte, ~~diremo parafrasando l'Anonimo manzoniano.~~

II

RITO, FESTA, GIOCO

L'ambigua somiglianza (o quella che tale appare a noi moderni) tra festa e tempo libero, in realtà separati profondamente a livello simbolico non meno che funzionale, si ripropone in un'altra, quella tra festa e divertimento. In quanto superamento simbolico della morte, quindi rifondazione simbolica della vita, la festa non è, o non lo è se non in superficie e in apparenza (un'apparenza, poi, tutt'altro che necessaria anche come tale), coincidente con la sfera del "divertimento", inteso quest'ultimo come dissipazione psichica, fuga dallo scorrere del tempo attraverso una sorta di ottundimento dei sensi che solitamente l'avvertono. Ci si diverte per "ammazzare il tempo": ma nella festa, al contrario, il tempo viene sacrificato ritualmente per essere rigenerato, per tornare giovane. Antropologicamente parlando, la festa richiede un impegno culturale intenso e gli elementi orgiastici che vi prorompono possono presentarsi sotto l'aspetto della tensione, della sofferenza, del dolore. È quanto vediamo accadere in certe processioni religiose, del passato (i "flagellanti") non meno che del presente (per esempio i penitenti "spinati" nelle province di Reggio e di Catanzaro). Come passaggio dalla morte alla vita la festa è un rito iniziatico, un "ponte pericoloso", una "porta stretta".

Rito da compiersi in comune, nel quale i protagonisti debbono narrarsi vicendevolmente la sequenza del morire e del rinascere. Festa come rito, quindi come teatro. La tragedia greca si sviluppa nelle Grandi Dionisiache, il dramma liturgico medievale nasce dal rito di morte e resurrezione della visita

al Sepolcro e del *Quem quaeritis* dell'angelo che annunzia la sconfitta della morte; la commedia dell'arte nasce dal Carnevale. Lo stesso diventare "altro da sé", venir posseduto da una maschera, annullarsi dell'interprete nel personaggio, presiede allo stesso modo alle rappresentazioni teatrali e al comportamento festivo. I gesti del rito sono una memoria che ricorda molto più e molto meglio della memoria individuale: attraverso la loro sequenza il tempo si annulla, e ci si può ricollegare alle età antiche e alle feste arcaiche. L'atteggiamento è in sé autoremunerativo, non utilitario, quindi "ludico": ma il gioco è, appunto, attività rituale in quanto mitopoietica e mitomimetica, e come tale profondamente seria e in inconciliabile antitesi rispetto alla dissipazione psichica che presiede al divertimento.

Parlare di rito, presentare la festa e il gioco come riti, e aggiungere che di festa e di gioco le società hanno bisogno per non disgregarsi, quindi per riconoscersi, quindi per reintegrarsi e rinnovarsi, equivale a dire che le società hanno bisogno del rito. Ma, dato il rapporto dialettico fra rito e mito, postulare la necessità del primo significa affermare l'irrinunziabilità del secondo.

Non staremo a ridefinire il mito, né a ripercorrere le tappe della relativa problematica[1]; quel che c'interessa qui è semmai comprenderne — al di là beninteso di riduttivismi neomalinowskiani — la funzione nel contesto delle civiltà, della nostra in special modo. Si direbbe che le civiltà abbiano, per il loro interno equilibrio, un bisogno strutturale di miti, al punto tale che la loro assenza (o il loro esaurirsi, o il loro esser rifiutati) provocherebbe risultati deleteri nelle lunghe o medie se non proprio nelle brevi durate: crisi d'identità, disgregazione, angoscia. O magari provocherebbe l'insorgere di surrogati, di pseudomiti atti a esorcizzare le conseguenze disgregatrici determinate dall'assenza dei miti autentici.

Il rapporto fra mito e rito, nel quale ci siamo episodicamente e perifericamente imbattuti, è comunque fondamentale. Non ci lasceremo impastoiare dalle questioni relative alla preesistenza del rito rispetto al mito o da cose del genere. La nostra attenzione partirà ancora una volta dalla comunità per rilevare come al suo interno si tenda a esorcizzare le antiche minacce — che sono, appunto, la crisi d'identità, la di-

sgregazione, quindi l'angoscia — non già "ripetendo", cioè "mimando" il mito, bensì propriamente rivivendolo sotto una forma, quella appunto rituale, che, più che esserne un racconto, ne costituisce la trasposizione in termini drammatici, la riproposizione sul piano dell'azione attuale.

Il periodico riproporsi del mito attraverso il rito è dunque la strada attraverso la quale il ritorno all'*illud tempus* garantisce un continuo rigenerarsi delle energie umane, un eterno ritorno alle fonti della vita. Nella Cristianità, l'anno liturgico ripercorre le tappe della vita di Gesù Cristo dalla Natività all'Ascensione e i riti liturgici corrispondenti alle varie tappe di tale *iter* corrispondono appunto alle varie maniere secondo le quali la Chiesa quale comunità dei credenti vive la sua esperienza di corpo mistico del Salvatore e con Lui s'incarna, muore, risorge, ascende al cielo per poi incarnarsi di nuovo e ciclicamente rivivere il dramma della Redenzione. Il dogma dell'eucaristia e il sacrificio della messa sono le più chiare prove di quanto sia radicato nel cattolicesimo il rito non già come valore puramente mimetico-memoriale o simbolico-drammatico, bensì come riproposizione reale del mito. Questo è il senso profondo della transubstanziazione.

La celebrazione del rito, infatti, è agiopoetica: essa "fa", "crea" il Sacro: *sacrum facere*. Ogni rito finisce con l'identificarsi con un sacrificio. E a questo punto entra in gioco un altro elemento aggregante della comunità: la difesa contro gli impulsi individuali e collettivi alla violenza, attuata attraverso un esercizio periodico, comunitario, regolato, della violenza stessa. Il sacrificio come esito della necessità comunitaria di purificarsi e di riconciliarsi nasce dalla coscienza che un qualunque atto di violenza che rimanesse privo di esiti catartici e di atti riconciliatori chiamerebbe altra violenza e si trasformerebbe pertanto in un fattore di disgregazione. Il Sacro si basa sull'esercizio di una violenza che, in quanto ritualmente regolata, diviene non già disgregatrice, bensì fondatrice di civiltà[2]. René Girard ha dimostrato in modo molto chiaro come la "guerra privata", la "vendetta", tenda a sfiorare, in talune civiltà tradizionali, la distruzione stessa delle comunità, finché le istituzioni societarie non intervengono avocando a se stesse l'esercizio della giustizia, quindi fondando un diritto, e in certo modo sostituendo la vendetta privata con quella pubblica.

Il fatto però che dai tempi di Caino, di Prometeo e di Romolo le civiltà sembrino fondarsi sulla violenza come trasgressione e come riparazione, e che la stessa amministrazione della giustizia altro non sia che violenza riparatrice pubblica sostituitasi alla privata, sottintende che qualunque gruppo umano ha in se stesso il *virus* della sua distruzione. Senza voler riproporre la vecchia tesi del mito come narrazione che *a posteriori* giustifica e "razionalizza" il rito, limitiamoci a osservare come spetti appunto al complesso mitico-rituale (il rito che si celebra, e il mito che ne giustifica la celebrazione) il tener chiusa questa porta che dà sull'abisso; spetta al complesso mitico-rituale incanalare la violenza individuale e collettiva, renderla "sacra" e quindi proibirla nell'esercizio quotidiano per liberarla periodicamente in forme prestabilite. Il rito — che nella sua espressione di fondo è un sacrificio cruento — libera la violenza ma fa sì che la sua energia venga costretta a scorrere in argini ben limitati, le impedisce di dilagare. Solo così, solo grazie agli argini del rito, la corrente irriga e imprime movimento al mulino della civiltà senza dilagare sommergendo e distruggendo ogni cosa. Gli dèi aztechi dovevano venir continuamente nutriti di sangue, prezioso come l'oro e chiaro come il sole: quel sangue però, forza di vita ma anche pegno di morte, doveva essere sparso secondo le norme, nei tempi, luoghi e modi che la tradizione prescriveva, affinché il popolo potesse astenersi dal sangue quotidiano e con ciò mantenersi giusto, mite, pio. Solo il sangue sparso nel e secondo il rito non chiama altro sangue. Allo stesso modo, il sangue versato dal Cristo sulla croce e durante il sacrificio eucaristico diventa — nella meditazione mistica medievale che l'iconografia costantemente richiama — acqua viva, e il Cristo stesso *Fons Vitae*, e la croce Albero Cosmico: Fonte e Albero eretti al centro del Paradiso a garanzia del flusso vitale di tutte le cose, dell'equilibrio del Cosmo.[3]

Ma chi dev'essere sacrificato affinché il sacrificio si compia perfettamente e dia i frutti sperati in termini di civiltà? Abele offre il meglio delle sue greggi al Signore, e per questo il fumo dei suoi olocausti sale in cielo. Il Cristo muore sulla croce poco dopo essere entrato in Gerusalemme nel trionfo

del giorno delle Palme, poco dopo esservi stato acclamato re, e la scritta che Pilato fa apporre sul suo patibolo lo proclama *rex Iudaeorum*. Se Gesù non fosse stato la Primizia d'Israele, il miglior Agnello del gregge ch'è il Popolo Eletto, l'effluvio del Suo olocausto non sarebbe giunto fino al trono del Padre. Egli è però, al tempo stesso, nuovo Abele soppresso contro ogni giustizia, e per questo il Suo sangue grida vendetta dalla terra. Abele, ucciso al di fuori del rito e della norma, sacrificato non a Dio ma all'invidia del fratello, è caduto sotto i colpi di questi perché, come un agnello, è debole, è mite, è indifeso. La crocifissione è il sacrificio d'un Dio-Re: ma è anche l'uccisione d'un uomo finito, d'un vinto, di uno che per il Suo popolo è divenuto oggetto di derisione e di scherno; senonché tale derisione, tale scherno si traducono nei termini d'un'incoronazione regia, i termini del manto di porpora e della corona di spine. In quanto, sia vero sovrano sia monarca per burla, Gesù è, nel giorno della sua morte, il *rex unius diei* che regna appunto per venir sacrificato e proprio perché deve esser sacrificato. Una parentela strettissima collega il re all'emarginato, l'Agnello di Dio al capro espiatorio, così come, sul piano del rito, v'è non analogia bensì identità rituale fra Isacco e l'ariete che viene a trovarsi misteriosamente presso l'altare quando l'angelo ferma la mano di Abramo: se tale identità non vi fosse, la sostituzione d'una vittima con l'altra sarebbe stata una profanazione. Il re e l'emarginato (il *pharmakon* dei Greci) sono in realtà entrambi parte del popolo: lo sono però, entrambi, solo fino a un certo punto e in una posizione speciale, l'uno molto più in alto, l'altro molto più in basso di tutti gli altri[4]. Il sacrificio deve privare la comunità di qualcosa, e quel qualcosa dev'essere prezioso affinché il fumo salga in cielo; tuttavia, esso non deve avere troppo stretti legami all'interno di quella, affinché le passioni di questo o di quel gruppo particolare non vengano a turbare e a render vano il sacrificio riaccendendo proprio quel meccanismo della vendetta privata che esso deve invece risolvere. D'altronde, ogni sacrificio è in sé un sacrilegio, in quanto violenza su una vittima che è sacra: ma si esaurisce contemporaneamente in se stesso anche in quanto sacrilegio, poiché la sacralità della vittima dipende da questo suo venir sacrificata. È perché abbiamo versato il

sangue di Dio, è perché ci siamo resi responsabili di questo incommensurabile delitto, che il Suo sangue ci ha redenti. È la violenza che ci ha salvati: "Regnum coelorum violenza pate", come dice Dante: *Violenti rapiunt illud*, suona la massima evangelica. Siamo salvi perché siamo empi, perché siamo deicidi, perché siamo nemici di Dio: la lotta di Giacobbe con l'angelo è uno dei misteri più profondi e piú centrali dell'intera esperienza umana del Sacro.

La società: morte e resurrezione

Se assumiamo pertanto il mito a fondatore della civiltà (o meglio, la sua presenza culturale come giustificazione fondante di essa), ci rendiamo conto che è il rito a mantenerne l'equilibrio, perpetuandolo e al tempo stesso esorcizzandone le valenze che, liberate dai suoi limiti, sarebbero distruttrici. Il mito è l'Arca dell'Alleanza: supremo pegno di potenza e di vittoria se maneggiata secondo i dettami rituali, terribile strumento di distruzione se avvicinata altrimenti. E il rito è ordine temporale, spaziale, gestuale, quindi liturgia; e in quanto tale è ordine cosmico, quindi calendariale, cioè festa.

Non intendiamo con ciò dire che tra rito e festa vi sia un'assoluta e perfetta identità. Si potrebbe forse paragonare il rapporto fra il rito e la festa con quello che s'instaura fra lo spettacolo teatrale e l'intero complesso costituito dall'apparato scenico, dal pubblico, dalla vita che si svolge attorno allo spettacolo stesso e che viene giustificata dal portarlo in scena, ma che al tempo stesso finisce a sua volta col giustificarlo, con l'essere in realtà la ragione più profonda del suo proporsi. Ma il paragone è imperfetto, poiché esistono feste tutte raccolte attorno a un rito (come le grandi feste liturgiche cristiane); ma anche altre che prevedono uno sviluppo rituale molto complesso e nella pratica una pluralità di riti (come certe feste folkloriche del tipo del Palio di Siena, della Corsa dei Ceri a Gubbio, della festa della *Tarasque* a Tarascon); e altre infine che sono esse stesse un più o meno chiaro e articolato rito, come il Carnevale, che può bensì presentare un suo momento o una sua fase culminante (tipo l'incoronazione e/o l'esecuzione del *rex unius diei*, oppure il duello

tra Carnevale e Quaresima sul tipo di quello reso celebre da Peter Bruegel), ma che in sé e per sé non ne ha bisogno, dal momento che è proprio lo svolgersi della festa, con la sospensione del Quotidiano che essa comporta ("rovesciamento" dei rapporti e delle gerarchie abituali, allentamento dei freni inibitori e così via), a costituire di per sé un rito.

Il concetto, di derivazione gramsciana, di dialettica fra "culture egemoni" e "culture subalterne" permette, se maneggiato senza cadere in pericolosi schematismi, di avvicinarsi un po' di più alla fenomenologia della festa. Nell'Europa cristiana, a feste introdotte *ex novo* dalla nuova religione o magari ad essa preesistenti, ma da questa assorbite e mutate nei primitivi contenuti che sono stati da essa obliterati (l'obliterazione si sarebbe espressa attraverso il mantenimento di certe forme ritualistico-formali, previo il mutamento del loro significato), si accompagnano e convivono con loro altre nelle quali elementi cristiani ed elementi che non sono tali restano compresenti in varia miscelazione e in più o meno precario equilibrio; e magari altre feste ancora nelle quali, per motivi di patente incompatibilità etica o di mancata convergenza storica, l'acculturazione cristiano-pagana non ha potuto verificarsi o si è verificata in modo patentemente surrettizio. Se ne potrebbe forse concludere che, a seconda del livello e della qualità della cultura egemone su quella subalterna — in questo caso della cristiana sui residui di quelle precedenti —, corrispondono all'interno di ciascun quadro festivo livelli diversi di centripetismo: feste a nucleo centrale unico, a carattere religioso (quelle nate col cristianesimo o del tutto cristianizzate); feste a carattere policentrico, nelle quali si riscontra una molteplicità e al limite una dispersione — reale o apparente che sia — dei "momenti", delle "fasi" rituali (nei casi in cui la cristianizzazione dell'antica festa pagana, o magari la sacralizzazione d'una moderna festa laica, non sia del tutto riuscita); feste prive d'un vero e proprio centro rituale o d'una compresenza di riti — sia che ciò non vi sia mai stato, sia che la repressione cristiana l'abbia costretto a sopprimerlo o a mascherarlo, magari per mezzo di una sorta di autocensura esercitata dai portatori stessi d'una certa tradizione, nel medesimo tempo cristiani, consci dell'acristianicità di essa e restii nondimeno ad abbandonarla — e caratte-

rizzate semmai da quella che gli etnologi chiamano l'"orgia".[5] Il Carnevale e le grandi feste d'inizio d'un ciclo, quelle con un più pronunziato carattere di collegamento al mondo agricolo-stagionale e quindi al rapporto fecondità-morte-rinascita, con una specifica connotazione relativa al culto dei defunti, apparterrebbero a questo terzo gruppo.

Va da sé che il rapporto fra culture egemoni e culture subalterne non può venire immediatamente tradotto in termini di scontro, e tanto meno di scontro di classe, e ciò per due buone ragioni: anzitutto, perché non vi sono in realtà due diverse classi sociali portatrici ciascuna di una delle due culture in causa, anzi in un certo senso si può dire che cultura "egemone", "ufficiale", e cultura "subalterna", "popolare" (termini tutti molto pericolosi, e in specie l'ultimo) siano compresenti nella formazione di tutti coloro che condividono una certa civiltà, anche se questa compresenza può presentarsi come differentemente miscelata da soggetto a soggetto; e poi perché — e ciò discende del resto da quanto abbiamo detto or ora — fra le due dimensioni non esiste propriamente scontro e tanto meno estraneità reciproca, bensì circolarità e interazione sia pur talora problematiche.

Si è semmai parlato di influenze ora "ascendenti", ora "discendenti", fra i due àmbiti. La cultura popolare sarebbe un'imitazione tardiva di quella dotta, oppure la creatività proverrebbe dal popolo? È forse all'interazione reciproca, alla circolarità, che si deve guardare. E la festa, da taluno vista — secondo un atteggiamento per la verità ormai in declino — come l'espressione delle tensioni sociali e dell'aggressività dei gruppi subalterni rispetto agli egemoni, o magari come la sublimazione di quelle tensioni e di quell'aggressività, va semmai considerata come il luogo dell'interazione, della circolarità, insomma dello scambio. Vero è che la festa è un passaggio pericoloso della vita sociale, un momento d'instabilità, di ritorno al caos; proprio durante le feste scoppiavano casi come quello del "Carnevale di Romans", oggetto dell'ormai classico libro di Emmanuel Le Roy Ladurie, che sfociavano nella rivolta e nella repressione alla base delle quali v'erano sia complessi motivi di struttura sociale, sia più contingenti e immediate ragioni. Tuttavia, per quanto allignate sul tronco della "licenza" carnevalesca, tali rivolte non sfruttavano

qualcosa di vocazionisticamente già predisposto, bensì semmai un occasionale veicolo che, proprio in quanto sospendeva i rapporti quotidiani e introduceva nella società cittadina un obiettivo elemento di caos, poteva essere utile al decollo del moto. Questo non vale soltanto nel caso del Carnevale. I Vespri Siciliani, o il Calendimaggio fiorentino del 1300, o le Pasque Veronesi, impiantarono la loro esplosione di sommossa o di lotta civile sul carattere "sabbatico" del tempo festivo, senza che per questo si debba riconoscere in quelle esplosioni qualcosa d'intrinsecamente e logicamente legato allo sviluppo drammatico di quelle feste. Il problema sta proprio semmai in quel carattere "sabbatico", nella festa cioè come *tempus terribile*, come caos che tuttavia prelude a una rifondazione dell'ordine tanto cosmico quanto civile, che è anzi parte di quella rifondazione dal momento che si pone alla fine di un periodo quotidiano sentito come caratterizzato da una progressiva perdita di valori vitali. L'abbiamo già detto: festa come guerra contro la morte. Ma, proprio per questo, guerra contro una forza che resta presente nella vita dell'uomo: l'ambiguità della festa è la medesima del simbolo del sangue, vita e morte al tempo stesso.

Festa come caos rifondatore: Georges Dumézil ha scritto in merito le pagine più illuminanti. Ma è necessario storicizzare con rigore questo principio, sottraendolo alle tentazioni generalizzatrici, deterministiche e irrazionali. Resta comunque fermo il fatto che la festa è legata a una concezione del tempo non già lineare bensì ciclica, e radicata quindi nel principio che la rigenerazione del genere umano, del cosmo e di tutte le cose non consiste nella *novitas* — tanto piú che essa non si dà: *Nihil sub sole novi* — bensì nella *reformatio* (nel senso della ricostituzione della primitiva *forma*), nella *revolutio* (nel senso che tale termine ha in rapporto con il corso degli astri e con il loro ciclico ripercorrere le medesime orbite). Nella festa si sospende quel vivere quotidiano che è sottoposto al corrompersi e al distruggersi: e si torna al *tempus illud*, alla primordiale *arché* (coincidente con un principio metacronico, quindi mitico, non con delle "origini" nel senso storico-genetico del termine), in modo da poter riprendere rinnovati il cammino del quotidiano, di poter affrontare con forze restaurate l'usura del tempo. Il ritorno al *tempus illud* si esprime attraverso l'irruzione nella società delle forze del caos, quelle forze che durante il tempo quotidiano vengono rigorosamente imbrigliate in quanto sarebbero, allora, disgregatrici e distruttive: quindi orgia alimentare e sessuale, capovolgimento dei valori sociali espresso anche da quello delle leggi di natura (quindi, ad esempio, uccelli che nuotano sott'acqua e pesci che volano), annullamento delle gerarchie effettive e creazione di gerarchie fittizie (il *rex unius diei*, l'*episcopus puerorum*, il *pontifex stultorum*). Trionfano i folli, i poveri, i bambini, gli animali, cioè tutti coloro che quotidianamente vengono emarginati o costretti alla subordinazione. Trionfa la violenza, ch'è sovente — almeno sul piano rituale — una violenza stupratrice e fecondatrice, come nei *Lupercalia* romani. Addirittura si riduce o si cancella del tutto il limite fra la vita e la morte, come nelle *Antesterie* ateniesi, dove le parti sembrano confondersi e i morti possono tornar a comunicare con i viventi. Le maschere, che più che *personae* sono *larvae*, hanno appunto questo carattere: chi le indossa si appresta in realtà a venir posseduto dall'essere del quale assume la forma e mima il comportamento. La maschera non s'indossa fuori, bensì "dentro" di sé. E quest'elemento ctonio, infero, misterico, è sottolineato dal fatto che molte feste scelgono come loro tempo privilegiato la notte.

Morte della società, la festa ne è però al tempo stesso la resurrezione. La sua funzione principale sembra essere un esorcismo di proporzioni comunitarie contro le forze della distruzione e del caos. La festa è — ancora una volta certe feste della giovane sinistra extraparlamentare degli Anni Settanta l'avevano ben compreso[6] — una sorta di terapia di gruppo, una forma di vaccinazione a livello psico-sociologico: inocula nella comunità festeggiante il *virus* della distruzione nella quantità necessaria e sufficiente a provocare una reazione immunizzatrice. I Francesi chiamano l'orgasmo *la petite morte*; anche la festa è, a livello comunitario, una *petite morte* durante la quale il gruppo è fecondato dal seme della nuova vita. Il "Chi vuol esser lieto, sia — di doman non c'è certezza" sarà forse una mediocre coppia di versi oltre che un prosaico messaggio filosofico-esistenziale: ma in sé è anche una lucidissima teoria antropologica. La gioia è una funzione della

sicurezza, e soltanto in quel tempo eminentemente precario e transeunte ch'è la festa l'uomo si sente sicuro: perché la festa viene sottratta al tempo computato dagli orologi e diventa esclusivamente "tempo dell'uomo", che egli può a sua immagine creare e programmare, e all'interno del quale niente d'imprevisto può in realtà accadere in quanto tutto è protetto dal rito. Poi, al ritorno del tempo quotidiano, l'erosione delle forze mortali ricomincia e progredisce finché non si rende necessaria o non giunge il tempo di una nuova restaurazione, di un'altra festa.

Festa che può essere anche violenta, atroce. Da questo punto di vista, si potrebbero studiare bene i rituali della sommossa e del linciaggio. Nel medioevo e nella società preindustriale si scorge chiaramente, nella crudeltà della folla che si dà a un linciaggio o che assiste a un'esecuzione, lo sfogo d'una tensione a lungo repressa. La morte violenta d'un tiranno o l'esecuzione d'un fuorilegge coincidono con la festa del ritorno (se vero o presunto è un altro discorso) della comunità alla libertà, alla giustizia, alla verità, alla pace. Anche in questo senso, la fenomenologia dell'esecuzione capitale come festa pubblica può essere ambivalente. Talora, la morte del criminale avviene come momento ultimo di tutto un rituale di perdono e d'espiazione: essa è il rito di riconciliazione fra il derogante dalle leggi della comunità e la comunità stessa. Si pensi a Gilles de Rais, "Barbablu", arso sul rogo a Nantes il 25 ottobre 1440 in quanto reo di spaventose colpe (e forse anche di qualcuna che non aveva commesso): morì santamente, chiedendo perdono al popolo per i suoi peccati e provocando le lacrime di coloro che pur avevano dovuto soffrire per la sua malvagità. Talaltra, la morte del reo o comunque del linciato e/o del giustiziato assume caratteri atrocemente comici: la folla sembra prendere a prestito, nella tragicità dell'ora che sta vivendo, i riti burleschi di deposizione, di diffamazione e di distruzione propri del Carnevale o della "fischiata", della "scampanata", dello *charivari*. Per i cristiani, tutto ciò acquista un significato speciale in quanto della vittima derisa esiste un archetipo scritturale, il Cristo incoronato di spine e rivestito di porpora; ma, all'estremo opposto di questa parabola, sta il sacrificio del maiale che si avvia al suo destino nella generale allegria dei circostanti, e di Re Car-

nevale che muore sventrato, cacciando dall'epa le leccornie stipate al suo interno. Come quella del Cristo, anche queste morti riversano sul popolo le loro benefiche conseguenze sotto forma di cibo per l'abbuffata generale. E dalla morte del tiranno o del fuorilegge ci si aspetta ancora un beneficio, sotto forma di libertà o di sicurezza. Nel 1585, la plebe napoletana linciò un funzionario regio: ma, prima, il malcapitato fu portato per le strade a spalle voltate all'indietro, come la vittima di uno *charivari*. Cola di Rienzo s'innalzerà ancora una volta sul popolo romano, com'era solito fare: ma issato stavolta come un vitello sgozzato in macelleria e resterà appeso per i piedi, in un vero e proprio rituale di capovolgimento del potere. Nell'iconografia medievale, a testa in giù e piedi in aria si raffigurava la superbia punita; il XII Arcano dei Tarocchi è l'Appeso, il cui significato è esempio, insegnamento, lezione pubblica.

Il comportamento esulante dalla norma quotidiana e autogiustificantesi imparenta strettamente la festa al gioco. L'atteggiamento determinato dall'adesione a una condizione rituale non sentita come funzionalmente necessaria in sé, ma vissuta come obbligante all'interno dei limiti che per essa si sono stabiliti, è appunto definibile come "ludico".

Serietà del gioco

La stilizzazione ludica è necessaria ad attività umane anche guardate come "serie" (ma aventi in realtà a loro volta uno stretto rapporto con il complesso della festa): ad esempio la guerra o l'amministrazione della giustizia. Il gioco non è — o non è soltanto — "evasione": è atto creatore, fondazione dell'universo, funzione divina. Gli Elleni celebravano con giochi le loro grandi feste religiose e i loro santuari, e il loro tempo festivo — tempo di sospensione delle norme consuete — era un tempo di giochi, come le Olimpiadi. Gli dèi amavano il gioco, al pari del resto di Gesù nei Vangeli Apocrifi.

Ormai si è sostanzialmente d'accordo sul fatto che nelle società umane si presenta sempre un complesso di azioni, atteggiamenti, rituali che nonostante la molteplicità delle va-

rianti si possono tutti ricondurre a un comune carattere "ludico"[7] che si articola nel sistema gioco-gara-festa-scherzo. Per la verità — e ben lo nota Umberto Eco introducendo il saggio dello Huizinga — il tedesco, il francese e l'italiano hanno una parola sola per indicare quel che nella nostra lingua si definisce "gioco", mentre con maggior precisione l'inglese distingue *play* e *game*, per la quale noi usiamo il termine "gara": "comunemente il concetto di piacere è unito al *play*, mentre al *game* è unito piuttosto quello di regola"[8]. Ora, il rapporto dialettico *play-game* circoscrive bene il mondo del gioco nei limiti — solo in apparenza contraddittorî, ma in realtà capaci di convivere, anzi complementari — del piacere, e quindi della volontarietà, e della regola, quindi della necessità. Necessità beninteso volontariamente assunta, che tale diviene solo nella misura in cui l'uomo l'accetta e se la autoimpone come tale secondo norme che è egli stesso a creare. "Gioco è un'azione, o un'occupazione *volontaria*, compiuta entro *certi limiti definiti* di spazio e di tempo, secondo una *regola volontariamente assunta*, e che tuttavia impegna in maniera assoluta, che ha un fine in se stessa"[9].

D'altra parte, ci pare da respingere qualunque teoria tesa a contrapporre il "ludico" al "funzionale", sulla base di un presupposto primato dell'Utile e di una non meno aprioristica disposizione a considerare inutile tutto quanto non appartiene alla sfera della produzione. Il divenir necessitante della volontà di giocare è, di per sé, una prova del profondo bisogno di uscire periodicamente dalla linea del quotidiano. Ed è qui che l'universo della festa e quello del gioco s'incontrano e si compenetrano.

E senza dubbio il momento più evidente e piú tragicamente serio di quest'incontro e di questa compenetrazione sta nel Carnevale e nell'atto attraverso il quale l'uomo sembra volersi più radicalmente spogliare del suo io quotidiano: il "mascheramento", che, piuttosto che non a un rovesciamento della realtà nei suoi rapporti sociali (miri esso all'eversione o alla restaurazione), si presenta come una sorta di apocalisse psicosociale nel senso etimologico del termine. Apocalisse, cioè "rivelazione": mascherandosi, nella realtà delle cose ci si smaschera, ci si rivela a noi stessi e agli altri. La maschera, dicevamo poc'anzi, s'indossa non "sopra", non

"fuori" di noi, bensì "dentro": è il segno esteriore d'un volontario mutamento di personalità, che altro non è se non la nostra personalità più profonda che solitamente ci curiamo di nascondere a tutti, noi stessi compresi. Se non viene sorvegliato, il rito del mascheramento può scatenare il nostro "doppio" pericoloso, la nostra "ombra" nel senso junghiano del termine[10]; se, al contrario, lo si sorveglia con le rituali cautele del caso, ben consci della sua carica sciamanica, esso "libera" — in senso sacrale, se non in senso psichico — le nostre forze interiori e le riqualifica. Questa l'essenza del Carnevale come gioco di morte ed esorcismo contro la morte.

Ne deriva che il gioco e la festa non possono in alcun modo esser considerati come momenti di pura evasione: sono, al contrario, momenti alti ed intensi, momenti di concentrazione di energie e di loro consumo rituale, di "orgia", esattamente come, alla fine della stagione invernale, nelle culture contadine della nostra Europa si dava fondo alle scorte di alimenti grassi per disporsi poi, con un'alimentazione leggera a base vegetale, al periodo primaverile nel quale le scorte si ricostituivano di nuovo a cominciare da uno degli alimenti proteici di base, le uova, che le galline riprendevano appunto a deporre in primavera. Non a caso l'uovo è diventato l'alimento sacrale della Pasqua insieme con la primizia del risveglio pastorale — l'agnello — a sua volta caricato delle valenze eucaristiche e cristologiche proposte dalla tradizione cristiana.

Quello che insomma caratterizza il "tempo festivo", al pari del "tempo ludico" che è strettamente connesso con questo per quanto possa riproporsi in un certo senso anche fuori del quadro della festa, è l'intensità dell'impegno, la serietà con cui festa e gioco vengono appunto affrontati e che stanno — esprimiamo in modo paradossale una realtà che non è affatto tale — alla base dei concetti stessi di festa e di gioco, ben lontani entrambi da qualunque valore possa semplicisticamente proporsi come "divertimento", termine quest'ultimo che comporta un concetto di dissipazione psichica lontano anzi contrario rispetto all'intensità culturale dei momenti di gioco o di festa.

In questa intensità culturale trovano luogo privilegiato e irrinunziabile quelle stesse espressioni di tensione e di tra-

gicità della festa, come anche di serietà del gioco, che sono appunto funzionalmente sottese all'una non meno che all'altro. In questo senso bisogna recuperare entrambe le categorie-base del pensiero e dell'azione umana, il tempo e lo spazio. Sotto il profilo del tempo — e ci auguriamo che quanto si è finora detto basti a dimostrarlo — la festa rappresenta un momento di pausa imposto all'usura del trascorrer dei giorni e delle stagioni, e non a caso si dispone nell'arco dell'anno in quanto esso viene considerato una misura cosmica e, al tempo stesso, anche umana. Il rapporto fra il giorno, l'anno e la vita dell'uomo è costante nelle culture tradizionali, e difatti l'anno conoscerà una "nascita" e una "vecchiaia" e lo si antropomorfizzerà come fanciullo o come vegliardo, mentre al contrario la vita umana avrà la sua primavera, la sua estate, il suo autunno e il suo inverno e si parlerà d'un nascere e d'un morire del giorno. Ma quest'uso "diverso" del tempo è improponibile senza che gli si predisponga anche uno spazio adeguato, uno spazio per l'epifania dell'eccezionale, per il manifestarsi d'una realtà rinnovante e rifondante. Ed ecco la festa farsi, per così dire, teatro, e svolgersi tutta all'interno d'un cerchio magico che non è beninteso puramente geografico o topografico, ma che deve sempre restar "territoriale", che deve restare aderente cioè a un particolare territorio concreto nel quale una comunità si ritrovi e si riconosca. Il riconoscimento dello spazio per la festa è altrettanto importante del tempo della festa stessa: senza una conversione dei protagonisti del momento festivo, senza un punto di riferimento spaziale, la festa non può innescare il suo meccanismo. Territorio, quindi, senza dubbio: ma come armonico insieme d'uno spazio e d'una comunità, come valore geotopografico e valore umano-culturale. La festa potrà essere di quartiere o cittadina se è intraurbana, potrà essere di parrocchia o di diocesi, potrà volgersi a un suo specifico centro, a un suo Luogo Sacro, un santuario ad esempio, o a un altro luogo nel quale avverrà la piena manifestazione di essa e il momento risolutivo delle sue tensioni (la Piazza del Campo nel Palio di Siena, ad esempio), ma non potrà mai sfuggire alle coordinate spazio-temporali. Questo è tanto vero che anche certe nuove feste, o certe occasioni che come feste vogliono proporsi, tendono a caratterizzarsi come tali fondando una

tradizione non solo temporale, ma anche spaziale. In quasi tutte le città d'Italia, ad esempio, i *festivals* dell'Unità tendono a insediarsi su un medesimo spazio a ciò periodicamente deputato: e, nell'àmbito della scelta di esso (forzatamente limitata, date le caratteristiche della struttura urbana contemporanea e le ovvie necessità funzionali), tendono fortemente a mantenere un rapporto "tradizionale" con un certo ambiente, a fondare una tradizione, che è qualcosa di ben diverso da un'abitudine. In qualche caso — si pensi al "Parco Lambro" — la festa ha finito con l'identificarsi con uno spazio, mentre il tempo in cui essa si è svolta ha finito col venir considerato di gran lunga meno importante, anzi irrilevante se non per motivi d'ordine pratico.

E, nonostante questo, è soprattutto sul tempo che si deve meditare.

III

DAL "TEMPO SACRO" AL "TEMPO LIBERO"

A Roma, la mattina dell'Epifania si andava in piazza Navona, dove c'erano le bancarelle e la cassetta delle lettere nella quale i bambini imbucavano le loro missive alla Befana. Alla fine del '77, il governo italiano decise però che la ricorrenza dell'Epifania non si celebrasse più il 6 gennaio, cioè dodici giorni dopo il Natale, secondo un'antica tradizione storicamente e filologicamente beninteso contestabile (al pari di tutte le tradizioni, del resto) ma ricca — e lo vedremo — d'intensi significati simbolici e culturali.

Il provvedimento governativo stabiliva che, nel territorio della Repubblica Italiana, l'Epifania si sarebbe da allora celebrata nella prima domenica di gennaio. Tale decisione (sulla quale si sarebbe tornati, modificandola, nell' '82 - '83) rientrava in un "pacchetto" che prevedeva la liquidazione di sette giornate festive — cinque religiose e due laiche — spostate dal giorno della loro celebrazione alla domenica più prossima ad esso. L'obiettivo era ovvio quanto vecchio: esso va fatto risalire a una tendenza nota in Europa almeno dal XV secolo, e che ha conosciuto punte di intransigenza soprattutto in età illuministica. Troppe feste: troppe, beninteso, per una società che con la Riforma e la Controriforma aveva ridotto di parecchio l'incidenza delle feste dei santi sulla sua vita quotidiana; per una società che, perdendo progressivamente i suoi connotati di rispetto e di attaccamento alle autonomie comunitarie, alle *libertates*, vedeva minacciate dai vari governi assolutistici prima, giacobini o postgiacobini poi, quelle espressioni di festa "locale" che erano anche espressioni di antica libertà ed occasioni di riaffermazione di patriottismo

civico; per una società, infine, che concedeva spazio sempre più largo alle necessità della produzione e nel quale cresceva il numero di coloro che (a differenza di quanto accade nelle attività agricole, pastorali o piscatorie, che impongono periodi di denso e duro lavoro alternati a periodi di lunga stasi) si vedevano impegnati in attività commerciali e artigianali, poi manifatturiere, poi industriali, che possono esser condotte continuativamente e alle esigenze delle quali le soste festive nuocciono sul piano propriamente produttivo. Il sistema settimanale, dotato di una sua specifica connotazione planetaria (i "sette pianeti" della tradizione aristotelico-tolemaica) e soprattutto di una sua rassicurante armonicità fra tempo del lavoro e tempo della festa (una festa però, quella domenicale, che al pari di quella sabbatica degli Ebrei è sempre stata, soprattutto, una pausa di riposo, specie da quando le esigenze propriamente santificatorie di essa si sono dissipate col laicizzarsi della vita), sembra reggere all'offensiva delle esigenze produttive e all'usura dell'omologazione dei toni esistenziali; al massimo, qua e là si è potuto registrare qualche tentativo di razionalizzare ulteriormente il ciclo settimanale sostituendogliene uno in apparenza più pratico (le "decadi" del calendario giacobino, ad esempio) che fra l'altro offriva quel che per i suoi sostenitori era un duplice vantaggio, da un lato consentendo di accelerare ulteriormente il processo di decristianizzazione, dall'altro permettendo una riduzione ulteriore di circa un quarto dei giorni di riposo periodico e quindi un pari incremento dei giorni utilizzabili nella produzione. Essendo pertanto difficilmente attaccabile il principio "microfestivo", la festa-vacanza periodica alla fine di un gruppo di giorni feriali, è ovvio che le esigenze "razionalizzatrici" dei ceti dirigenti interessati alla gestione del ciclo produttivo si siano appuntate sulle feste religiose, oggetto di un non disinteressato attacco anche per motivi differenti da quelli economici.

La decisione governativa del '77 non aveva quindi connotati innovatori di sorta, immettendosi in un movimento storico di vecchia data; essa, inoltre, rispettava anche le indicazioni del Concilio Vaticano II, preoccupato che il calendario liturgico non intralciasse troppo i tempi della vita contemporanea e quindi disposto a ridurre di conseguenza il numero

delle festività religiose. Nella polemica che ne nacque — una polemica appoggiata da alcuni giornali della Sinistra e che trovò consenso negli àmbiti popolari della vecchia Roma, quelli piú sensibili allo scomparire delle tradizioni cittadine — alcuni esponenti della Confindustria fecero osservare come una giornata lavorativa in più all'anno significasse, per il solo mondo dell'industria, un valore aggiunto di circa 650 miliardi. Era una cifra molto ottimisticamente teorica, che non teneva gran conto di tutta una serie di altri fattori, ma che comunque rivelava una tendenza in progresso e le ragioni di essa. All'abolizione dell'Epifania come festa fissa e alla sua trasformazione in festa mobile (storici della liturgia e antropologi inorridiranno forse dinanzi a questo *escamotage*...) si era giunti attraverso un dibattito parlamentare che pare si fosse orientato dapprima sul 1° novembre, festa di Ognissanti, poi salvato però da un intervento dell'"Osservatore Romano" e da alcuni parlamentari che insistevano sul valore storico di questa festa e proponevano, semmai, lo spostamento dell'Immacolata Concezione, tradizionalmente festeggiata l'8 dicembre e considerata di minor valore storico-tradizionale in quanto indetta abbastanza di recente, da Pio IX. Ma considerazioni sia, a loro volta, storiche, sia propriamente mariologiche, impedivano alla Curia pontificia di accedere a tale richiesta: e il suo assenso era necessario, poiché si era nel campo della materia concordataria. Paolo VI si lamentò in svariate occasioni dello spostamento della festa dell'Epifania, e il cardinale Oddi arrivò a sostenere che sotto un certo profilo essa era più importante dello stesso Natale, ricordando anche che, dal punto di vista ecumenico, essa aveva un rilievo tutto speciale data l'enorme importanza che le attribuivano le Chiese orientali.

Epifania, Ognissanti, Immacolata Concezione. Tre feste la fondazione delle quali non risale a una tradizione che si perda nella notte dei tempi; anzi, su tutte e tre siamo abbastanza ben documentati, per quanto sia forse proprio la prima — e la più antica — a sfuggire o quanto meno a resistere di più, data la rarefazione delle fonti, all'indagine storica. Tre feste che costituiscono anche altrettante risposte fornite dalla Chiesa a tre diversi momenti della sua storia ormai bimillenaria, a tre diversi modi di confrontarsi con una società in rapporto

dialettico con essa, a tre diverse fasi d'una tecnica sacralizzatrice ed evangelizzatrice. Ed è qui che la nostra proposta di lettura del fenomeno-festa diviene più delicata, ma anche più qualificante. Non si tratta di fare appello a istanze metastoriche o destorificanti e intendere la festa come momento in cui un gruppo annulla i tempi e si ricollega o quanto meno pretende di ricollegarsi a realtà eterne e primordiali; si tratta però d'intendere bene il carattere della consapevole presenza, nella coscienza dinamica d'una tradizione qual è stata concretamente (quindi storicamente) vissuta, di quelle realtà, quindi della vita dei miti che sottostavano loro e che ne permettevano il vivere: un vivere che non era certo un sopravvivere. Anche le feste, come i miti, muoiono; ed è difficile, per quanto possa essere doloroso e pericoloso, dar torto a quegli studiosi i quali ritengono che non c'è nulla di più falso, di più scorretto, di più inutile — e magari di più perfido — che cercare di mantenerle artificialmente in vita attraverso un processo di mummificazione folkloristica o, peggio, di equivoca e artificiale rinascita. D'altra parte, lo storico e ancora di più l'antropologo sono uccelli del tramonto; essi planano solo quando le tradizioni sono al crepuscolo, e per esser testimoni del loro scomparire nella notte. Sarà quindi, lo studioso, soltanto un forzato testimone della morte delle tradizioni, o potrà in qualche modo candidarsi a componente dell'*équipe* medica che cerca di mantenerle in vita, e in una vita per giunta che possa davvero definirsi tale, non malinconica sopravvivenza biologica?

Due divergenti tendenze sono andate affermandosi nella cultura degli ultimi decenni: una volta alla riduzione e alla "razionalizzazione" delle feste; l'altra al contrario al recupero, al *revival*, magari alla reinvenzione se non all'invenzione *tout court*. Non è poi nemmeno detto che si tratti di due tendenze in tutto opposte: lo sradicamento delle feste tradizionali o di quel che ne resta può ben andar di pari passo con il tentativo d'impianto di tradizioni di estraneo segno. E ciò appartiene a una dinamica storica che in sé non ha niente né di strano né di mostruoso. Quel che semmai può essere preoccupante è la sostituzione sistematica delle feste con occasioni che in realtà festive non sono, ma si presentano semmai dotate dei connotati dell'organizzazione del tempo libero o della cele-

brazione politico-ideologica all'interno della quale la comunità festeggiante resta in realtà se non estranea quanto meno più spettatrice che attrice. È a quest'esproprio della dimensione-festa, a queste pseudofeste (le quali riducono ulteriormente lo spazio festivo, e in modo più insidioso, giacché sembrano mantenerlo sostituendo una festa all'altra), che bisognerà semmai guardare con inquietudine.

A questo punto s'imporrebbe un *excursus* dedicato propriamente alla "storia" delle feste. Non proporremo piú di qualche nota; e, poiché non crediamo troppo al vecchio problema delle origini con tutto il carico di determinismo evoluzionistico che esso comporta, ma siamo al contrario convinti che l'umanità sia costantemente in grado di selezionare i motivi e gli elementi oggetto di tradizione, non partiremo certo dalla "notte dei tempi".

Le frontiere storiche, sulle quali si accaniscono i sadismi periodizzatori degli storici, sono come quelle geografiche o quelle sociali: dinamiche, quindi tutte contestabili. È difficile, parlando di una qualunque usanza festiva, trovarsi d'accordo sul momento da cui far partire l'indagine. Ma, poiché noi ci occupiamo di feste europee e in particolare italiane, prenderemo l'avvìo da quando l'assetto etnoculturale della penisola italica ci appare — con qualche posteriore modifica, beninteso — costituito definitivamente (ammesso pure che in storia qualcosa di definitivo possa darsi): vale a dire dall'Alto Medioevo, senza tuttavia negare a noi stessi il diritto di risalire, presentandosene l'occasione, più indietro nel tempo.

E la frontiera altomedievale è difatti, in sé, ben poco difendibile. Nel *puzzle* culturale che essa già presenta, l'ancor forte elemento romano (e, a nord, celtico; al centro, etrusco-italico; a sud, greco) va confrontato con gli esiti della cristianizzazione ancora imperfetta e con l'apporto delle varie popolazioni "barbariche" stanziatesi nella penisola in misura, in luoghi e in tempi diversi fra loro. Molti sono i fattori da tenere presenti: anzitutto, la frattura storica fra nord e sud, che si riflette fin dal primo medioevo sulla storia e sulle tradizioni d'Italia. A una cultura meridionale e insulare profondamente imbevuta di elementi ellenici e — dal IX-X secolo — islamici, si accosta abbastanza male una cultura centrale e settentrionale dove ai vari substrati si è andata tutt'al

più aggiungendo, fra VI e VIII secolo, una pàtina longobarda se non inconsistente (e questo no certo!) per lo meno piú lieve di quella ellenico-islamica del sud, a parte l'*enclave* longobarda beneventano-salernitana culturalmente tutt'altro che irrilevante. Un discorso unitario per tutta la penisola è quindi arduo a proporsi. Al solito, i confini storici, quelli etnici, quelli culturali, quelli geografici e quelli politico-amministrativi non coincidono.

Tutti i confini, quelli storici inclusi, sono — lo ripetiamo — contestabili. Ma, poiché l'Italia si è trovata a partire dal I secolo a.C. dominata da Roma, e dal momento che è stata Roma a fornire i parametri linguistici, liturgico-calendariali e per parecchi versi anche culturali alla Cristianità d'Occidente (alla quale tuttavia, ricordiamolo, non sempre né tutta la penisola ha appartenuto), la tradizione romana offre un valido — ancorché più utilitario che concettuale — punto di partenza al nostro discorso.

Presso i Romani, dunque, "la classificazione dei giorni si articola in due àmbiti, *dies festi* e *profesti*, *dies fasti* e *nefasti*, in cui sono rispettivamente applicate le nozioni di *feriae* e di *fas*. La seconda nozione, metafisica, diede luogo a molte controversie...: i *dies fasti* sono quelli che conferiscono all'azione profana dell'uomo una base mistica, *fas*, grazie alla quale essa ha buone probabilità di riuscita; i *dies nefasti* sono quelli che non la conferiscono. La parola *feriae* è unicamente descrittiva per negazione. In senso lato, le *feriae* sono il periodo in cui l'uomo rinuncia alle attività profane, il periodo che l'uomo riserba agli dèi, con o senza azioni cultuali specifiche; di conseguenza, i *dies festi* sono attribuiti agli dèi, i *profesti* abbandonati agli uomini per lo svolgimento degli affari privati e pubblici"[1]. Se questo è lo schema più arcaico, le cose si andarono poi complicando e il termine *feriae* finì col ricevere in effetti un significato analogo a quello della nostra "festa", mentre i *dies festi* si qualificavano essenzialmente sulla base delle azioni cultuali che vi si svolgevano, e come tali erano *nefasti* per le attività umane. La festa non poteva essere profanata: essa apparteneva agli dèi. La dicotomia alla quale abbiamo finora più volte fatto riferimento, quella fra "tempo festivo" e "tempo quotidiano", era così rigorosamente fondata. Le *feriae* potevano essere "private", "familiari" o "pub-

bliche", e in quest'ultimo caso erano talora comandate da una circostanza imprevista (ad esempio un prodigio, che esigeva una purificazione): oppure mobili, e come tali stabilite anno per anno dai magistrati (e si tratta in genere di quelle connesse ai riti della vita agraria); o infine fisse, come tutte le *Calendae* e una complessa serie di altre *feriae* che complessivamente ammontavano, ha calcolato il Dumézil, a 61 giorni.

Il sistema primitivo si venne naturalmente complicando col passare di Roma da città-stato a centro d'un grande impero e con l'accogliere, nel suo sterminato *Pantheon*, divinità di varia origine, per quanto si cercasse costantemente di collegare ciascuna di esse a un preciso costume dei prischi tempi. Furono i riti e i giochi a caratterizzare quei giorni o quei periodi che noi riscontriamo, nel mondo romano, avvicinabili al nostro concetto di festa e, in qualche caso, diretti antecedenti di feste che ancor oggi osserviamo o quanto meno modelli per alcune di esse. Già i riti etruschi e quelli greci, introdotti per tempo nell'Urbe, ne avevano in parte modificato le tradizioni: più tardi, l'Oriente avrebbe ancor più influito sulla loro dinamica. Un carattere propriamente festivo, con tutti i connotati salienti della festa, presenta ad esempio il trionfo tributato ai comandanti vittoriosi: non tanto per una sua specifica posizione calendariale, quanto per il rapporto fra divinizzazione e scherno, quindi fra affermazione e sanzione d'una gerarchia e rovesciamento di essa, quale si stabiliva durante la marcia trionfale del vincitore che lungo la *Via Sacra* ascendeva al Campidoglio, dio — sia pure per un istante — in visita al supremo dio capitolino, Giove. I lazzi che le sue truppe gli lanciavano in quel momento, con la massima libertà, sembrano non tanto un rito d'inversione quanto piuttosto una protezione magica contro gli invisibili rischi che l'uomo divinizzato corre. E del resto la tradizione indoeuropea conosce perfino la satira sugli dèi, in particolare su quelli guerrieri quali Indra e Thor. Alcuni *ludi*, poi, avevano date fisse: così i *ludi Capitolini* alle idi di ottobre, i *ludi magni* a metà settembre e via dicendo: e ciò li mostra con ulteriore perentorietà quali ingredienti di questo complesso culturale *in fieri* che è la festa come noi la vediamo ora.

Le feste erano una parte notevole della vita della capitale: l'espressione *Panem et Circenses* non è, in sé, gratuita. Un'occhiata ai calendari epigrafici mostra agevolmente come, a Roma — il che non vuole affatto dire che ciò accadesse in tutto l'impero romano — gran parte dell'anno passasse fra celebrazioni varie. Roma era, si sa, un grande centro di consumo, ed era possibile — la letteratura romana lo ricorda a ogni piè sospinto — viverci, e viverci anche relativamente bene, senza lavorare. C'erano, a metà febbraio, i *Lupercalia*, sacri al dio Fauno; il 13 e il 21 di quello stesso mese si avevano i *Parentalia* e i *Feralia*, per gli antenati; il 23 era la festa dei *Terminalia*, dedicata agli dèi guardiani dei confini. Il 1° marzo si aveva la festa dei Salii, dedicata al dio Marte, ma anche quella dei *Matronalia*, in onore di tutte le madri. Aprile e maggio venivano concepiti come i mesi del risveglio della natura dopo la stasi della stagione fredda: ed ecco i *Parilia*, il 21 aprile, per la nascita degli animali; ecco, il 25, i *Robigalia*, per la protezione dei raccolti; ecco, ancora, i *Cerealia* e i *Vinalia*; e infine i *Floralia*, tra il 28 aprile e il 3 maggio. 9, 11 e 13 maggio erano i *Lemuria*, consacrati agli spiriti dei morti; e infine, il 29, gli *Ambarvalia*, festa del raccolto. Sull'orizzonte festivo di giugno spiccavano i *Vestalia*, sacri alla dea Vesta; il mese d'agosto aveva *Martialia* e *Volcanalia*; i *Consualia* si celebravano invece il 21 agosto e il 15 dicembre; infine, dal 17-18 al 23-24 del dicembre stesso si avevano i *Saturnalia*, la celebrazione del ritorno dell'età dell'oro e quindi dell'inizio del nuovo ciclo. Queste sono alcune feste, alle quali, in età imperiale, si aggiungevano il *dies natalis* e il *dies imperii*, cioè il genetliaco e l'anniversario dell'intronizzazione dell'Augusto in carica. Jérôme Carcopino ha calcolato che l'anno della Roma imperiale contava almeno 182 giorni festivi, ma ha tenuto a ribadire che il conto è approssimativo per difetto: e si tratta solo delle grandi feste pubbliche, tralasciando le locali, le settoriali e così via. Va tenuto presente che, almeno in età imperiale, le feste comportavano *munera* gladiatorî, distribuzioni di derrate e insomma una serie di elementi che facevano sì che i due livelli, il festivo e il quotidiano, fossero davvero nettamente distinti.

Beninteso, non che tutte le feste avessero lo stesso peso nella vita pubblica romana (e già chiamandole "feste" forziamo, e tutto sommato non poco, i termini del problema). V'erano intanto i giorni certo speciali, e in un certo senso

"festivi", dedicati ai momenti nei quali, per usare la terribile espressione latina, *mundus patet*, e i morti si mischiano con i vivi: i *Parentalia*, dal 13 al 21 febbraio, l'ultimo giorno dei quali era chiamato *Feralia*, ed erano giorni di vera e propria sospensione della vita pubblica; e poi i *Lemuria*, il 9, l'11 e il 13 di maggio, in cui gli spettri degli antenati andavano tenuti a bada con lo squallido cibo di cui erano golosi, le fave. Allo stesso modo, presso gli Ateniesi, tre giorni dell'ottavo mese dell'anno, Antesterione, erano dedicati alle Antesterie, che cadevano quindi (essendo Antesterione il mese compreso fra 21 gennaio e 20 febbraio) nei freddi dell'incipiente mese di febbraio. Era una festa d'attesa della primavera, della rinascita: la festa dei Fiori, come dice il suo stesso nome. Era anche la festa del vino nuovo. Ma i fiori e il vino sono offerte funebri, e capitava, per le strade dell'Atene d'inizio febbraio, di poter incontrare i morti.

In altre feste l'elemento acculturativo è quello che prevale. Prendiamo quella che si celebrava nella colonia greca di Posidonia, eretta nella pianura del Sele, dopo che i fieri pastori lucani l'avevano conquistata — ma non distrutta — ed essa aveva mutato il suo nome in Paestum. Aristosseno ci parla della perdita dell'identità ellenica della gente di Paestum, dopo la conquista lucana. Solo una traccia ne rimase: una sola, ma commovente, profonda. La festa in onore del dio eponimo Posidone, durante la quale si ricordavano, nell'antica lingua materna, i tempi eroici e divini della libertà. Era una festa notturna, una festa di pianto: durò finché gli Italici non ne imposero l'abbinamento alla festa del dio Nettuno, con l'identificazione di lui con Posidone, un'identificazione che a noi sembra — e non era — ovvia. Così, con una manovra abbastanza volgare di acculturazione, fu soffocata la voce della libertà ellenica nel nome d' una nuova unità, quella imposta dai pastori-guerrieri lucani sui marinai e sui vasai greci. La festa rimase: ne mutarono il contenuto e la base socioculturale.

Gli dèi e il Cristo

L'obliterazione, cioè il mantenimento di certe forme del Festivo giustificate tuttavia da un profondo mutar del significato di esso, è forse una delle chiavi interpretative più importanti di tutto il discorso sulla festa. È, fra l'altro, la vera pietra d'inciampo in cui ci s'imbatte sempre quando si discute se, in che modo, in che misura certe tradizioni siano state conservate dall'antichità ai giorni nostri e ci siano pervenute.

L'impostare storicamente il problema delle feste è una scelta di metodo che nessuno assicura ottimale: tuttavia, essa permette se non altro di sfuggire a certi rischi, quali l'esame atemporalizzato di esse. Per spiegarsi meglio, è assai diffusa la tendenza a far risalire un po' tutte le feste alla "notte dei tempi", collegandole ai solstizi, agli equinozi, ai cicli vegetazionali, alle vicende dell'anno agricolo e via dicendo. Il che, se può essere esatto sul piano della tipologia, quindi della ricerca degli archetipi, non lo è altrettanto su quello della fenomenologia. In realtà, un ciclo festivo utilizzato da una certa cultura è un palinsesto nel quale sono compresenti, stratificati, elementi d'origine molto diversa sia dal punto di vista cronologico sia da quello religioso o mitologico o politico in senso ampio. È compito specifico dello storico distinguere questi elementi rispettando la loro stratificazione e, al tempo stesso, ricostruendo le vicende del loro "snaturamento", della loro "obliterazione", l'uno e l'altra condizioni per la loro sopravvivenza nei secoli pur attraverso i mutamenti del quadro di fondo e dei referenti di base che rendono una stessa festa significativa in un contesto e incomprensibile in un altro.

Tale discorso presuppone l'accettazione del principio che vi siano nelle vicende di tutti i popoli e di tutte le culture momenti "densi", "privilegiati", nei quali vengono introdotti nuovi culti, quindi nuovi miti e nuovi riti, e nei quali pertanto il quadro dei referenti festivi si modifica più rapidamente e in modo più o meno originale. Per la cultura mediterranea in genere, italica in particolare, uno di questi momenti ha coinciso con l'allargamento delle prospettive romane al mondo mediterraneo, quindi col passaggio della cultura romana dal prisco mondo etrusco-italico agli orizzonti alessandrini e orientali. Tutto ciò è accaduto in connessione con l'ampliarsi delle prospettive politiche, quindi a partire dalle guerre puniche.

Ed è difatti proprio con esse, e soprattutto tra la fine del III secolo e l'inizio del II a.C., che i culti orientali sono en-

trati vigorosamente in Roma, riuscendo a imporsi — per quanto non immediatamente — anche come culti di tipo popolare, pur mantenendo in molti casi intatto il loro carattere misterico. È il caso del culto della *Magna Mater*, la dea ctonia adorata in Frigia, il cui centro sacrale era sul monte Ida. Esso fu introdotto per suggestione delle profezie sibilline nella Roma minacciata da Annibale, e si radicò intorno all'aerolito nero considerato il *bethel*, la sede della dèa, che re Attalo di Pèrgamo inviò a Roma e che fu accolto con tutti gli onori nel 204 a.C. Venne così a crearsi un culto incentrato sul grande santuario del Palatino e che aveva il suo momento calendariale nella settimana fra 4 e 10 aprile: adorata come Cibele madre di tutte le cose e signora delle belve, la dea aveva il suo compagno in Attis, la divinità morta e risorta cui si consacrava il pino simbolo d'immortalità e cui si dedicavano culti orgiastici caratterizzati dall'automutilazione dei fedeli. Fu l'imperatore Claudio a favorire l'introduzione d'un ciclo di feste primaverili-equinoziali, tra 15 e 27 marzo, in cui si celebrava il rinascere della vegetazione attraverso la commemorazione della vita e della morte di Attis, dio-bambino "salvato dalle acque" del fiume frigio Sangario, indi dio morto rappresentato dal pino che veniva processionalmente esposto e cui si dedicavano onori funebri[2]. Il 24 marzo era il giorno *Sanguis*, il giorno della morte del dio; poi, nella notte, se ne teneva la veglia funebre e infine se ne celebrava la rinascita con un tripudio che ha dato il nome calendariale al 25, *Hilaria*. Il carattere dendrolatrico di questo rito e la sua coincidenza con l'equinozio di primavera hanno fatto pensare a un culto vegetazionale: ma non s'insisterà mai abbastanza sul rischio che queste interpretazioni unidirezionali comportano.

Insieme col culto di Cibele, era penetrato per tempo nell'Italia romana anche quello di Iside e del suo compagno Serapide, favorito da Silla e poi dall'imperatore Caligola che fece costruire nel Campo di Marte il tempio isiaco destinato a restare celebre. Ancora nel 384 si celebravano in Roma processioni in onore di Iside, e fu soltanto nell'ultimo decennio del IV secolo che il cristianesimo si sentì forte abbastanza da attaccare con decisione questi culti. In Roma, tra 26 ottobre e 3 novembre si celebrava il ricordo della commovente peregrinazione di Iside alla ricerca disperata del corpo

smembrato di Osiride-Serapide, della sua ricomposizione e infine della resurrezione del dio.

Altri culti si celebravano in onore di altre divinità morte e risorte: come Adone, i cui "giardini" venivano presi a simbolo del rapido rinascere della vita in primavera. E, ancora, si avevano le feste in onore dei "Baal" microasiatici, del *Sol Comes Invictus* siriaco, del Mithra d'origine mazdaica. Era tutto un incrociarsi di date e di simboli che in un modo o nell'altro non poteva non influenzare lo stesso cristianesimo, il quale da un lato trovò nelle religioni orientali le sue grandi antagoniste, ma che dall'altro era consapevole che, dato appunto il loro stesso successo, esse non potevano essere sradicate rapidamente. In fondo, fra l'altro, culti quali quelli di Attis, di Adone, di Iside, di Cibele, del Sole, di Mithra offrivano al cristianesimo buone possibilità d'impianto: si trattava sempre di culti rinvianti al principio della morte e della rinascita, della liberazione dello spirito dalla schiavitú del male e della materia. Era appunto il loro messaggio soterico che li aveva resi popolari; ad esso, il cristianesimo non poteva non adeguarsi, per quanto gli apologeti preferiscano ignorare o sottovalutare queste esperienze acculturatrici. Sta di fatto che molte grandi feste liturgiche della Cristianità — a cominciare dal Natale stesso — e parecchi riti magari locali sono stati ereditati dalle tradizioni pagane. Il problema non è quello dell'eredità delle forme, che del resto se non altro sul piano tattico era un buon espediente, bensì quello del mutamento dei contenuti e quindi dei referenti culturali. La morte e la resurrezione di Gesù possono ben ricordare i miti di Dioniso, di Attis, di Adone, di Osiride, come più tardi e in altri quadri culturali possono permettere il rinvio a Wotan, a Baldur o a Quetzalcoatl; ma il ruolo di Gesù, in rapporto al mistero dell'incarnazione e alla fondazione del mistero eucaristico, resta nondimeno pari solo a se stesso.

Questo va detto non per riaprire l'inutile e noiosa polemica su quanto il cristianesimo abbia ereditato dai culti pagani, ma proprio al contrario per prendere le distanze da questo tipo di pseudoproblemi. È noto che l'impero cristiano si costituì da Teodosio in poi all'insegna della continuità rispetto alle esperienze precedenti; la stessa città di Roma, nonostante le vicissitudini subìte nel corso del V secolo,

rimase un centro culturale e spirituale primario, e non stupisce certo che il popolo romano imponesse la prosecuzione di certe tradizioni pur non opponendosi alla loro traduzione in termini cristiani, anzi magari determinandola.

L'inserimento, in questo tessuto romano-cristiano, di nuove realtà etnoculturali in seguito alle *Völkerwanderungen* e alla creazione dei regni romano-barbarici, dette l'avvìo a nuovi episodi di acculturazione. L'evangelizzazione delle genti germaniche e poi slave, ad esempio, offre molti esempi d'intransigenza da parte dei missionari cristiani: alberi sacri tagliati, luoghi sacri profanati e via dicendo. Ma — e in questo senso ci si può ad esempio appoggiare a un metodo di evangelizzazione raccomandato dallo stesso san Gregorio Magno — finì col prevalere quella tecnica che qualcuno ha chiamato e senza dubbio continuerà a chiamare sincretistica o acculturatrice, e che a noi sembra — lo ripetiamo — obliteratrice. Un culto delle caverne o delle acque spostato da Mithra, o da Wotan, all'arcangelo Michele, si appoggia certo su una comune sintassi cratofanica: il ciclo uranico del cielo tempestoso, il ciclo tellurico delle forze della natura, l'energia prorompente che può atterrire o esaltare, guarire le malattie o colpire col fulmine. Tuttavia, l'arcangelo Michele ha una funzione apocalittica e psicagogica che introduce a un complesso di referenti che non è quello di Mithra né quello di Wotan, ma che rinvia al mistero dei *Novissima*, alla morte come momento in cui il fedele è sottoposto al giudizio divino, alla lotta fra Bene e Male come lotta fra l'anima del fedele e il peccato.

I secoli della Cristianità

Il sistema delle feste liturgiche cristiane si andò organizzando e perfezionando — come si può notare attraverso fonti pontificie e conciliari — nel corso dell'Alto Medioevo. Natale, Pasqua e Pentecoste venivano celebrati sia con pubbliche e solenni cerimonie, sia con devozioni individuali e collettive[3]: e, tra esse, s'intrametteva un periodo di preparazione ch'era appunto la quaresima. I capitolari carolingi non esitano a far propria la norma del digiuno quaresimale. Quanto a feste specifiche, come quelle delle calende di gennaio specie a Roma, non si era evidentemente riusciti a cancellarle se, ancora nel X secolo, Attone di Vercelli se la prendeva con usi come i doni, le mascherate e via dicendo.

Il quadro della festa altomedievale è insomma, in tutta Europa, composito, ma non difficile da organizzarsi secondo linee interpretative abbastanza semplici. Da un lato, abbiamo le grandi feste liturgiche cristiane, in parte eredi di precedenti festività pagane ma i connotati delle quali sono comunque rigorosamente improntati alla teologia e alla liturgia della nuova fede; dall'altro, una quantità di celebrazioni collegate a sistemi culturali non-cristiani ma che sono riuscite a mantenersi, a venire accettate o comunque tollerate nel nuovo quadro socioreligioso, e che pertanto non si possono definire semplicisticamente come "residui", come "superstizioni". Anzi, con l'accettazione di certe feste che sono sovente a carattere stagionale e che sacralizzano le attività produttive e lavorative dell'uomo, la Chiesa accede all'elaborazione d'un complesso e capillare sistema di sacralizzazione del Quotidiano che rinsalda ulteriormente i legami fra essa, i popoli e la vita consueta e che le consente di penetrare a fondo nel tessuto cultuale europeo e di costituire un elemento unificante in un mondo che si presenta, per il resto, come un fitto sistema di varianti locali. Anno liturgico da un lato, culto dei santi — e in particolare dei santi locali, dei patroni — dall'altro, sono le due coordinate lungo le quali si organizza la vita ecclesiale: esse consentono tanto il mantenimento d'una dimensione ecumenica e d'un comune linguaggio sia espressivo sia disciplinare, quanto l'assorbimento e la liceizzazione, appunto in tale dimensione, d'una quantità di riti, di culti, di credenze, di tradizioni a carattere specifico, ammessi e anzi riceventi ulteriore valore dal fatto di venir ricondotti, dall'autorizzazione ecclesiale, a un principio superiore che consente loro di trascendere i limiti spaziotemporali entro i quali hanno ricevuto vita primitiva ed entro i quali bisogna sempre, comunque, ricercare le loro origini.

I ceti dirigenti laici medievali non poterono che adeguarsi alle linee di questa fenomenologia della presenza della festa nei loro ambienti, alla quale apportarono ben poco di nuovo. Qualche pittoresca festa occasionale si può riferire al mondo feudocavalleresco; ad esempio le giostre, i tornei, gli addob-

bamenti dei cavalieri novelli. Ma essi, al pari ad esempio delle incoronazioni dei sovrani o degli ingressi solenni nelle cinte urbane di certi illustri personaggi, più che creare nuove feste s'inserivano da parte loro, come momenti particolari e magari di maggiore intensità, nella cornice di feste liturgiche o patronali già collaudate. Ad esempio, per gli addobbamenti cavallereschi si prediligeva la Pentecoste.

Le feste laiche divennero comunque sempre più importanti col crescere del fenomeno urbano e con l'affermarsi di poteri che — dai ceti dirigenti delle città comunali e poi degli stati regionali in Italia fino alle monarchie feudali e poi agli stati assoluti in Francia, Inghilterra, Spagna — vedevano nelle feste una duplice funzionalità sociale: anzitutto, un modo per tenere occupati e almeno periodicamente soddisfatti i sudditi, poi un'occasione per sancire quei rapporti gerarchici sui quali si basavano le loro esperienze di governo.

E qui, prima di passare a qualche rapido concreto esempio, bisogna pur far notare questo carattere polarizzante della festa, momento di aggregazione e di consenso nei confronti dello *status quo*, ma anche momento di squilibrio almeno potenziale, momento di rischio. Un po' come le Antesterie degli Ateniesi anche se, invece del fantasma dell'antenato, era il "fantasma della libertà" che nell'allegria della festa poteva ricomparire.

O, più spesso, il fantasma dell'odio. Nel 1283, si fondava a Firenze, nel popolo di Santa Felicita, la Compagnia detta "del Signore dell'Amore". Era un sodalizio pensato per organizzare feste, banchetti e divertimenti di vario genere; il tono che gli si voleva imprimere come il suo nome stesso indica, era cortese-cavalleresco, e i suoi membri si distinguevano per la ricca veste bianca della quale andavano ornati. In realtà, l'idea era venuta a un magnate d'Oltrarno, Stoldo Giacoppi de' Rossi, che gli studiosi di storia medievale fiorentina ben conoscono quale uno dei più violenti e fanatici partigiani guelfi del tempo. Si era da poco stipulata una fittizia "pace" fra guelfi e ghibellini, ed entrambe le parti si preparavano ovviamente a disattendere le rispettive promesse. La festa e le associazioni di festa erano altrettante occasioni per intimidire gli avversari e per sfoggiare alla luce del sole il proprio apparato aggressivo. Così accadeva nello stesso

tempo, con qualche variante, anche a Pisa, a Siena, e un po' dappertutto nell'Italia comunale. Sempre a Firenze, che in effetti è paradigmatica per questa compresenza drammatica di festa e di violenza, pare si celebrasse nel Duecento una sorta di esotica festa in maschera, il "gioco del Veglio della Montagna", con evidente allusione al capo della cosiddetta "Setta degli Assassini" della quale parla anche Marco Polo. Doveva essere, questa, l'occasione per violenze e vendette coperte dall'uso della maschera e dalla "licenza" del clima festivo; e non a caso infatti il Comune, verso il 1325 o forse anche prima, ne proibì la celebrazione.

Ma altre feste, più diffuse e dalle più profonde radici, non si potevano proibire; e anch'esse davano esca alle violenze. Il Calendimaggio ad esempio, antica festa forse d'origine celtogermanica, forse collegata anche a feste agrarie romane. Festa della primavera, del rinascere della natura, dell'amore: a Bologna, alla metà del Duecento abbiamo notizia d'una "regina del maggio" che percorreva le strade su un carro infiorato; e a Firenze sappiamo dei padiglioni di frasche cavallerescamente detti "corti" dove si banchettava e ci si dava alla musica e alle danze. Ma il Calendimaggio del 1300 è restato tristemente noto nelle cronache cittadine per una zuffa tra due opposti gruppi politico-familiari, capitanati rispettivamente da gente del casato dei Cerchi e gente del casato dei Donati. Del resto, nella memoria cittadina, anche la divisione storica fra guelfi e ghibellini aveva avuto origine da un assassinio compiuto in un mattino di festa. La festa e il banchetto sono momenti "alti", "intensi", ma non necessariamente gioiosi: anzi, sono altrettante porte spalancate sull'abisso, ore sacre e tragiche in cui il "mondo di sopra" e quello "di sotto" vengono a contatto, comunicano. In questo senso la festa è per più aspetti — lo hanno notato in parecchi, dallo Huizinga al Caillois — simile alla guerra, e la guerra ha i connotati della festa.

Festa come guerra civile, come ribellione, come rivoluzione. Gli esempi potrebbero accumularsi, al di là dell'impiego del meccanismo interpretativo a dire il vero un po' banale che spiega con l'allentamento dei freni inibitori il frequente "scivolare" della festa nella violenza. Vespri Siciliani del 1282, "Pasque Veronesi", "Mattinate di Bruges", "Carnevale di

Romans"; e magari la "Mala Pasqua" di Santuzza. L'esemplificazione potrebbe continuare a lungo.

Ma questo aspetto destabilizzante della festa non deve far dimenticare l'altro aspetto, ad esso compresente e spesso prevalente: la mediazione cioè fra potere e sudditi, fra governanti e governati. Nelle feste quattrocentesche, ad esempio, già il carattere "classico", d'impronta umanistica, di molte feste, ne rivela l'elemento programmatore elitario e quindi l'obiettiva volontà di circoscrizione d'un linguaggio festivo entro cànoni e schemi culturali che non appartengono alle masse governate e che esse sono bensì capaci di apprezzare, non però di gestire direttamente. Forse è solo illusione che, ad esempio, nei *Canti carnascialeschi* di Lorenzo il Magnifico l'elemento popolare fosse molto presente. Certo, però, le feste "pagane" in quanto più direttamente legate al "ritorno degli dèi" sono quelle che, nel Quattrocento italiano, attirano maggiormente la nostra attenzione.

Parlare di feste nell'Italia del Rinascimento significa, essenzialmente, parlare di protagonisti di esse e di luoghi ad esse deputati. È proprio su questi due punti, e in queste due direzioni, che la mediazione sembra farsi più perentoria. Assumendo come punto di riferimento la festa religiosa, col suo apparato liturgico e processionale, e quindi con la sua partecipazione attiva da parte del popolo (nel senso di "popolazione" di un dato centro o di un dato territorio), le "feste" laiche sembrano coincidere con un grado piú avanzato di esproprio da parte dei poteri costituiti o di particolari gruppi di organizzatori-protagonisti. Il discorso della festa va strettamente unito — così come ha fatto, ad esempio, Ludovico Zorzi —[4] con quello del teatro. Nell'uno come nell'altro caso, quel che conta è la gestione d'uno spazio e d'una tematica, ma anche l'organizzazione delle forze deputate o autoproponentisi a costruire la festa-spettacolo. Abbiamo visto che, in Firenze, già dal XIII secolo esistevano "Compagnie" e "Brigate" dotata di scopi in apparenza festosi. L'associazionismo a fini prettamente ludici non ci stupisce, in un tempo nel quale ogni espressione della vita associata si accompagnava alla costituzione di sodalizi specifici, forniti in genere di propri statuti, propri simboli e via dicendo. Ma già i casi fiorentini ci hanno messo sull'avviso, ci hanno fatto sospettare che dietro il pretesto della festa si delineassero altri e meno autogratificanti fini: quelli politici ad esempio.

Con il progredire dello stato assoluto, questo panorama doveva per forza di cose mutare. Non è detto che mutassero le forme: erano i contenuti sociali, civili, politici a modificarsi. La Compagnia dei Magi, nella Firenze del Quattrocento, non era affatto estranea al progetto mediceo di creare una criptosignoria cittadina e di legare a sé le forze più rilevanti dell'aristocrazia urbana; più tardi, in età granducale, le varie "potenze festeggianti" avrebbero avuto come loro precipua funzione la gestione ma anche il controllo della festa, in modo da rendere innocua per il potere qualunque occasione anche solo potenzialmente destabilizzante e al tempo stesso sdrammatizzare la tensione che si accompagnava alla festa e risolvere nell'attesa della festa futura le eventuali contraddizioni e le insoddisfazioni della vita quotidiana. A Venezia, i giovani aristocratici raccolti nella "Compagnia della Calza" incarnavano sotto il profilo festivo la realtà politica cittadina; le molte feste, talora pubbliche e gestite direttamente dallo stato, talaltra sponsorizzate dalle singole famiglie aristocratiche, avevano la funzione di cementare la solidarietà tra governanti e governati all'interno della Repubblica di San Marco, ma al tempo stesso anche quella di ribadire distanze sociali e dispositivi gerarchici, rafforzando nei governati i sentimenti di ammirazione e di gratitudine per i governanti.

La caratteristica festa rinascimentale-assolutistica gestita dai poteri costituiti si stendeva, si può dire, sulla misura della teofania "pagana" e dal trionfo, a livello — quest'ultimo — sia allegorico sia politico-militare. Quindi, sfilate di carri allegorici, i modelli delle quali erano da un lato la processione cristiana, dall'altro le cerimonie trionfali pagane: essi potevano andare dalla processione del Paradiso Terrestre nel *Purgatorio* dantesco ai *Trionfi* petrarcheschi fino alle scene di trionfo tradotte in immagini dal Mantegna, da Piero della Francesca e da molti altri artisti. E poi, ingressi solenni di grandi personaggi nelle città, tornei, caroselli e via dicendo. Lo spazio scenico di queste grandi teofanie era la città; i governati, in questo contesto, erano il pubblico, necessario in quanto tale senza dubbio, ma espropriato di funzioni protagonistiche. In queste feste-spettacolo, la mitologia classica

sembra aver assunto progressivamente un duplice significato: da una parte, l'oggettivazione di allegorie del potere collegate a quella che in quel tempo si considerava la cultura piú alta e sottratte, dato il loro aspetto "pagano", al controllo ecclesiastico; dall'altra, la sanzione del distacco "olimpico" dei governanti rispetto ai governati, della loro apoteosi (nel senso specifico di divinizzazione) e al tempo stesso del proporsi del sovrano all'ammirazione dei sudditi in un quadro ludico-festivo qualitativamente diverso da quello quotidiano. Un simile intrecciarsi di temi si vide bene in feste-spettacolo quali la "Mascherata della genealogia degli dèi" tenutasi a Firenze nel 1565 per le nozze di Francesco de' Medici con Anna d'Austria, l'"Apparato" per le nozze tra Cesare d'Este e Virginia de' Medici nel 1586, e infine quello per le nozze fra il granduca Ferdinando de'Medici e Cristina di Lorena nel 1589.

Ma gli spazi della festa-spettacolo nel mondo dell'assolutismo si vanno progressivamente restringendo. Non più, o non più solo la città, nella quale resta vivo lo spettacolo tradizionale, la festa religiosa: ma anche la corte, il giardino, infine lo spazio teatrale propriamente detto.

Uno spettacolo di corte vero e proprio, fino dai tempi feudali, è il banchetto. Lo spettacolo conviviale è, si può dire, bifronte: vale cioè tanto per chi dall'interno (cioè dal corteo o dal banchetto) guarda verso l'esterno (cioè l'ambiente, i musici, gli intrattenimenti varî), quanto per chi dall'esterno (e qualche volta c'è un vero e proprio pubblico ad assistere) guarda ai partecipanti al banchetto o alla festa cortigiana, ai festeggianti-festeggiati cioè. Durante la sosta a Roma di Eleonora d'Aragona, che da Napoli si recava a Ferrara nel 1473 per sposare il duca Ercole I d'Este, il cardinal Riario aveva organizzato una sala all'"all'antica" (una sintesi, si direbbe, di piazza, di teatro e di corte) per un convito-spettacolo in cui le varie portate venivano presentate come un ricco corteo. All'entrata in Ferrara, la corte e la città mostrarono quasi d'identificarsi, e dappertutto per le strade e le piazze v'erano fontane che gettavano vino, mentre banchetti *en plain air* si tenevano in pubblico. A una corte "aperta" per la festa corrispondeva una città divenuta a sua volta, per la medesima occasione, corte. È difficile dire — anzi, è scorretto dal punto di vista metodologico chiedersi — dove, in tali occasioni, terminasse il "pubblico" e cominciasse il "privato", anche perché queste caratteristiche di pubblico e di privato sono del tutto inadeguate ad esprimere le realtà sociali del mondo preindustriale. Nel febbraio del 1489, a Tortona, il nobile Bergonzio Botta offriva un grande banchetto-spettacolo nel suo palazzo a Isabella d'Aragona e a Giangaleazzo Sforza: in quella circostanza, ogni presentazione di portata — come riferisce Tristano Calco, cronista della festa — era una sorta di lezione di mitologia e di geografia, in quanto accompagnata da personaggi allegorici che avevano in qualche modo rapporto con i vari cibi imbanditi.

Se la commistione fra sfera del potere e sfera dei governati era diffusa — e riprova ne sono il mascherarsi dei regnanti e dei potenti da popolani e talora da pezzenti, e quello dei popolani o dei poveri da re, sia pure da "re di un giorno" —, non lo era da meno quella fra i vari sfondi scenografici della festa. La corte e il giardino e gli affreschi di analogo soggetto, ad esempio. Dall'uso dei castelli feudali di spargere erba fresca e fiori sui pavimenti, sino agli arazzi gotici e rinascimentali lavorati a fronde e a scene di bosco o di giardino, la corte si apre alla natura; e il giardino per contro, con i suoi sipari vegetali lavorati come architetture — quelle del Buontalenti nel fiorentino giardino di Boboli ne sono esempi caratteristici — finiva col mostrare come il mondo vegetale potesse esser piegato a una volontà architettonica e trattato quasi come materiale edilizio. Nel febbraio 1586, il teatro mediceo degli Uffizi era parato a giardino, per la rappresentazione dell'*Amico fido* di Giovanni de'Bardi[5]. Si festeggiavano le nozze di Virginia de'Medici con Cesare d'Este e, come osserva giustamente lo Zorzi, la scena era improntata a quel "naturalismo tra illusionistico e scientifico" caratteristico dell'ambiente ruotante attorno al granduca Francesco I, gran sognatore egli stesso — come alchimista — di connubî fra scienza e natura, e caratteristico del gusto del Buontalenti, che amava mischiare il naturale con l'artificiale e far sì che l'uno si confondesse con l'altro in un gioco di rifrazioni e d'iridescenze continue.

Questo richiamo al giardino, quindi a una natura sia pur "artificialmente" trattata, va visto proprio nella prospettiva del progressivo consolidarsi dello stato assoluto e del suo

distaccarsi dal popolo, dai sudditi, dalla massa dei governati. Il richiamo della natura significa, tradotto in termini che per un verso sono di fruizione dello spazio ma per un altro sono anche economici e mentali, abbandono almeno periodico, da parte dei ceti dirigenti e delle corti sovrane, dei popolosi centri urbani. La villa, il palazzo isolato, il casino di caccia o di diporto, sono altrettante occasioni di dar sfogo a un neo-oraziano *odi profanum vulgus,* giustificato dal "ritorno alla terra" già avviato alla fine del Quattrocento da Leon Battista Alberti, dall'*Arcadia* inaugurata, poco dopo l'Alberti, dal Sannazzaro e da tutta una serie di teorizzazioni e di codificazioni del gusto per la campagna ch'è salubre, serena, incorrotta, al cospetto della città ch'è evidentemente il contrario. Ma una campagna, sia chiaro, fruita da un ceto di consumatori e caratterizzata dal sorgere di nuovi insediamenti signorili, che conoscono bensì un loro versante economico e produzionistico, ma che non sono certo impiantati nel nome dell'agricoltura e per servire in modo primario allo sfruttamento della terra (per quanto da esso ricavino i mezzi per la loro più o meno opulenta sussistenza).

L'abbandono di Parigi da parte del Re Sole, nel 1682, allorché il sovrano si trasferì definitivamente a Versailles, segna in modo irreversibile per l'*ancien régime* (e difatti il re di Francia non tornerà nella capitale che oltre un secolo dopo, costrettovi dall'ondata rivoluzionaria) lo scollamento fra la reggia e la città. La festa-spettacolo del potere, da allora, si svolge tra il re e i suoi cortigiani, a loro volta espropriati del loro potere decisionale da parte d'un monarca che li ha spogliati delle loro prerogative feudali (o, almeno, delle componenti politiche e giurisdizionali di esse) e li ha costretti a servirgli allo stesso tempo da attori, da coattori e da pubblico nella quotidiana teofania dello splendore regale, nel quale ogni occasione, anche la più "consueta", diviene festa, cerimonia, pretesto per ostentare il favore e la grazia sovrani. Così il *lever du roi*, il risveglio del Sole cui, oltre i valletti, partecipavano ogni giorno pochi cortigiani, scelti a turno per il privilegio di porgere al monarca un capo di vestiario; così le varie *entrées*, oppure la *promenade*, o infine il *coucher*. In questo modo, le fasi quotidiane dell'esistenza "privata" del re si trasformavano in altrettante occasioni pubbliche dal

cerimoniale scrupolosamente, teatralmente stabilito: e il fatto che il quotidiano regale coincidesse col festivo più solenne per i nobili volta per volta favoriti dall'invito a prendervi una sia pur piccola parte, costituiva il segno più tangibile della distanza incommensurabile che il sovrano intendeva frapporre tra lui e gli stessi ceti privilegiati del regno che d'altronde — questo va fatto notare — non erano più, o quanto meno si avviavano a non esser più, ceti dirigenti[6].

Naturalmente, la riduzione delle feste a quest'universo di corte che a qualcuno è sembrato artificiale — ma ch'era invece ben reale, nella misura in cui la corte era il centro decisionale autentico, e il cerimoniale faceva a buon diritto parte dell'esercizio concreto del potere e della pratica di governo — era tutt'altro che totale. Al contrario, l'*ancien régime* restava, tanto nelle città quanto nei centri rurali, un tempo di feste. V'erano le molte occasioni di parata del potere, nelle quali tuttavia governanti e governati compartecipavano all'evento festivo volta per volta celebrato: entrate di grandi stranieri, feste per le nascite o i matrimoni all'interno della dinastia regnante, tornei, caroselli; poi le grandi solennità liturgico-religiose, che almeno nei paesi cattolici mantenevano il loro fasto (anzi, tra Cinque e Seicento, lo accrebbero); infine le molte feste "popolari" — termine ambiguo, da usarsi con cautela — e quelle corporative in città e contadine nel mondo rurale, il mondo delle solennità legate ai cicli stagionali, al calendario patronale e liturgico cristiano, ai riti propiziatorî del lavoro dei campi.

Si è molto parlato di queste feste "popolari", specie da quando esse sono state oggetto di un famoso saggio di Michail Bachtin[7]; e si è parlato del loro valore parodistico, polemico, antagonistico in funzione dei poteri costituiti: in prospettiva rivoluzionario. Per quanto una interpretazione del genere abbia fatto ormai il suo tempo, resta la messe ingentissima di dati raccolti dal grande studioso russo: i carnevali, le messe, le processioni e le consacrazioni dei vescovi in chiave parodistica, le contese fra carnevale e quaresima, i banchetti che facevano da contrasto a una civiltà normalmente assediata dalla fame, le feste-"orgia".

Uno dei punti deboli principali di Michail Bachtin — ma non solo di lui — era in fondo quello di concepire il "popolo"

come un'entità indistinta, corale nel suo sentire come nel suo agire e al tempo stesso del tutto estranea alla gestione di un "potere" (politico, economico, culturale) che, per definizione, sarebbe "altro" da essa. Una concezione del genere, che ricorda quella di Jules Michelet, rende comprensibile come il modulo espressivo del ribaltamento (nella festa come nella rivolta), dal Bachtin assunto — hanno commentato Sergio Bertelli e Giulia Calvi — "a paradigma centrale della cultura popolare", abbia condotto all'individuazione del capovolgimento come regola semantica centrale della cultura popolare. Ma una visione del genere non regge proprio nella misura in cui la nozione di ribaltamento postula un "dritto" che per definizione starebbe dalla parte della cultura ufficiale, egemonica, e un "rovescio" appunto subalterno, popolare, che da esso dipenderebbe in esclusiva funzione negativa: laddove, per converso — e l'ha ricordato Julio Caro Baroja proprio studiando il carnevale —, più che di rovesciamento si tratta di complementarità, e non c'è carnevale comprensibile, anzi proponibile, senza la quaresima, e la quaresima non è a sua volta leggibile in chiave esclusivamente e unilateralmente "ufficiale". Non può sfuggire a nessuno l'abisso di contraddizioni che si spalancherebbe dinanzi a chi volesse stendere la storia delle feste sul letto di Procuste dell'alternanza popolare-ufficiale o subalterno-egemonica: com'è accaduto a quanti, volendo leggere unilateralmente e unidirezionalmente la cultura stregonica come una cultura "popolare", ha fatto della caccia alle streghe un puro epifenomeno dell'organizzazione repressiva della cultura chiesastica e del potere politico ufficiali, laddove è noto che i *pogrom* contro le streghe, fra Tre e Seicento, furono spesso chiesti, attuati e sovente imposti dalle masse cittadine o contadine, alle quali anzi i poteri costituiti cercarono non di rado di opporsi, o che quanto meno tentarono di arginare.

D'altra parte, il pericolo dell'andar troppo oltre sulla via del postulato di una società d'*ancien régime* come "organica", come esente da scansioni o da fratture, non è meno evidente. Lo storico — e soprattutto lo storico che non guarda dall'alto in basso il contributo dell'antropologia alla soluzione degli enigmi del passato, ma che d'altronde sa di non potersene servire se non attraverso un sorvegliato lavoro di

messa a punto metodologica — potrà soltanto registrare in questo campo le variazioni, i mutamenti nell'ordine della contingenza, e porli in rapporto costante con la forza dei valori tradizionali che a loro volta si modificano nel tempo e variano negli spazi contigui di realtà culturali simili o affini, ma che pure rimangono — appunto nelle due coordinate dello spazio e del tempo — identificabili in una continuità che non viene interrotta. Tempo storico dunque, tempo dinamico: non tempo diacronicamente immobile, quale non si dà mai, al di là delle illusioni ottiche causate dalla *longue durée* o, più di frequente, dall'assenza, dalla rarefazione o semplicemente dall'insufficientemente raffinata lettura delle fonti. Non *histoire immobile*: ma, d'altra parte, coscienza che il tempo non è un'entità omogenea e che scorre differentemente a seconda delle epoche, dei luoghi e anche delle classi (non parliamo tanto di quelle sociali quanto di quelle culturali e di "genere di vita").

Noi ci siamo finora attenuti, e ci atterremo in seguito, all'esame del fenomeno-festa in una società che appartiene per un verso all'Occidente, per un altro alla *koiné* mediterranea: il che — parlando della società italiana — ci obbligherà a frequenti raffronti, storici e antropologici, con altre culture europee da un lato, mediterranee dall'altro. Ancora, esamineremo il nostro fenomeno nel contesto di una società cristiana e forse ormai — da qualche decennio almeno — postcristiana, una società che ha conosciuto il decollo industriale in tempi diversi, seguendo si direbbe una scansione non solo storica, ma anche geografica (il suo sviluppo nel senso della latitudine tra la Germania e la Tunisia e in quello longitudinale tra la Francia e l'Albania è, da solo, eloquente...) e che é potentemente segnata da alcuni grandi fatti, quali l'importanza primaria delle culture regionali, il forte sviluppo dell'andamento costiero e di quello orografico (e quindi d'una società tradizionale che non era solo o prevalentemente contadina, come poteva accadere nella Francia o nella Germania preindustriali, ma che era anche marinara e montanara), infine il potente flusso migratorio interno ed esterno che, insieme con il crearsi di sacche di drammatico sottosviluppo, ha caratterizzato il disarmonico sviluppo industriale della penisola nonché, più o meno

negli stessi anni, il suo faticoso e contraddittorio divenir stato unitario.

Ma questi caratteri originali italiani non dovranno mai far dimenticare che l'Italia è e resta in Europa, com'è e resta affacciata sul Mediterraneo e protesa verso i Balcani e il mondo nordafricano. La difficoltà primaria di stabilire il reticolo d'un discorso unitario e valido per tutta la penisola, per le feste come per qualunque altra cosa, sta tutta (anche se forse non solo) qui.

E, come paese europeo, l'Italia fu interessata da quel complesso movimento di pensiero e per molti versi di ristrutturazione politica che Franco Venturi ha chiamato, con espressione destinata a divenir paradigmatica, "Settecento riformatore". Tempo nel quale, in tutta l'Europa "dei lumi", le feste non godevano di buona stampa: anzi, la loro frequenza, il disordine che generavano, le pause nella produzione che causavano, il mondo di vagabondi, di ciarlatani, di fannulloni, di malfattori che mettevano in moto, erano altrettanti motivi per domandarne una riduzione drastica.

Era una vecchia storia. Nell'Europa dei primi del Quattrocento, quando in media almeno un terzo dei giorni dell'anno era festivo, il cancelliere dell'università di Parigi, Giovanni Gerson, aveva già avanzato la necessità di ridurne il numero per tutelarne la stessa sacralità, alla quale fiere, mercati e mangiate senza dubbio ben poco si confacevano. D'altra parte, liturgia e spettacolo, preghiera collettiva e mangiate o bevute si compenetravano profondamente, così come il "carnevalesco" di certi rituali che sembravano satireggiare la Chiesa e le sue cerimonie era, di fatto, strettamente connesso all'una e alle altre.

Si può dire che, nella storia dell'Europa moderna, mondo delle feste e mondo della produzione siano proceduti di pari passo, ma in senso inverso, e le prime si siano ridotte in maniera esattamente proporzionale all'avanzare della seconda; così come, d'altronde, l'affermarsi dei sistemi di governo assolutistici collaborò — e non stupirà nessuno il notarlo, visti i legami fra assolutismo e razionalizzazione dirigistica della produzione, (si pensi alla politica del Colbert nella Francia di Luigi XIV) — alla riduzione delle feste, per ragioni che vanno dall'incremento della produzione alle necessità di controllo dei governati.

È a partire dal Seicento, comunque, che una serie di provvedimenti coercitivi e di autorevoli pareri limitativi cominciò a stendere intorno alla festa le reti d'una drastica limitazione. È del 1627 la costituzione *Universa*, con la quale papa Urbano VIII riservava alla Santa Sede la prerogativa di stabilire il numero e la qualità delle feste nella parte cattolica della Cristianità, mentre in quella protestante l'eliminazione del culto della Vergine, dei santi e delle reliquie aveva sortito come immediato effetto la decadenza di una quantità di celebrazioni. Senza rischiar troppo di rispolverare la vecchia e in parte superata (ma ricca di intuizioni che ancora tengono) tesi di Max Weber sui rapporti tra protestantesimo e genesi del capitalismo, bisogna pur notare che la produzione, nei paesi riformati, si giovava alquanto del maggior numero di giornate lavorative messe a disposizione dalle riforme calendariali succedute alla Riforma confessionale. D'altro canto, anche i paesi cattolici si andavano adeguando: il Colbert lavorava assiduamente in questa direzione, e pare che riuscisse sul serio a ridurre di parecchio il numero globale delle feste nel regno sia pur eliminando principalmente delle feste minori e locali.

Ma è con l'illuminismo che la guerra alle feste viene formalmente dichiarata, nel nome della Ragione e delle esigenge dello sviluppo economico e produttivo. "Per la mentalità razionalista, la festa è un'attività e una forma di associazione non motivata dall'utilità e perciò intrinsecamente sovversiva. La festa sembra riassumere tutto ciò contro cui si battono i *philosophes*: la pigrizia, lo spreco, la superstizione, l'ignoranza, il fanatismo..."[8]. Voltaire pensava che disordine e corruzione fossero, al tempo stesso, alla radice delle feste e loro principali conseguenze. La festa porta stravizi, dissolutezze, spreco dei guadagni onesti e incentivo di quelli disonesti, è il regno nel quale prospera il crimine. E poi, quante giornate di lavoro perdute!

In questa critica, a ben guardare, l'elemento economico e produzionistico sembra prevalente rispetto ad altri, ad esempio rispetto alle preoccupazioni per l'ordine. Ed è logico che fosse così: com'è noto, non tutte le feste sono trasgressive

— sia pur d'una trasgressività liceizzata, ritualizzata e perciò stesso controllabile —: ci sono anzi quelle che (attraverso i cortei, le celebrazioni liturgiche, le processioni, le parate e via dicendo) si risolvono in altrettante apoteosi dell'ordine costituito e dei valori gerarchici vigenti, circondati evidentemente da un consenso che non è necessariamente coatto, anzi che è sovente spontaneo o quanto meno ben consolidato pregiudizialmente rispetto alla festa stessa. Ma, in un secolo di decollo industriale europeo, la polemica contro "l'ozio" era quella più sentita: e la convergenza tra moralismo, utilitarismo razionalistico ed esigenze obiettive d'un ceto di gestori della produzione (o di intellettuali a quel ceto funzionalmente parlando organici) era evidente.

Se in atmosfera protestante, e specie negli operosi microcosmi calvinisti di Svizzera e d'Olanda, l'austera etica dell'operosità umana aveva permesso, o quanto meno incentivato, uno sviluppo e un arricchimento i segni del quale permangono ancor oggi evidenti, gli stessi paesi cattolici non tardarono ad allinearsi su posizioni a quelle affini, per quanto meno accentuate e differentemente motivate. La Chiesa medievale era rimasta in materia ben salda sul principio che il lavoro fosse necessario all'uomo e doveroso in quanto conseguenza del peccato originale e come tale mezzo di redenzione, ma aveva tutelato la sacralità della festa: e tale atteggiamento si era semmai irrigidito quando, a partire dal XIV secolo, le esigenze della produzione e con quelle l'impulso all'accumulo di capitali si erano fatti più forti. Se il lavoro domenicale profanava il giorno del Signore, quando esso era motivato non da stretta necessità (e quello dei campi, a differenza di quello artigiano o manifatturiero, poteva esserlo sovente: le colture vanno curate alla loro stagione, le bestie debbono pur mangiare) ma soltanto per sete di guadagno, diventava qualcosa di simile alla simonia per non dire all'apostasia, qualcosa che ricordava il mercimonio di Giuda. Il culto del "Cristo della domenica", raffigurato come martirizzato dagli strumenti di lavoro, aveva il preciso ruolo d'ispirare orrore del lavoro festivo, ma al tempo stesso di ribadire che la festa — e soprattutto quella settimanale — era non tanto un'occasione di riposo o di svago quanto un momento che apparteneva al Signore e doveva esser consacrato al culto.

L'artigiano del *Sabato del villaggio* di Giacomo Leopardi, che "s'affretta, e s'adopra — di fornir l'opra anzi il chiaror dell'alba", non agisce così soltanto perché vuol rispettare una consegna urgente o perché intende in questo modo assicurarsi un intero giorno di svago e di riposo: probabilmente — e ciò al di là della stessa comprensione del poeta che ha registrato quel solitario lavorare nella notte; forse, in qualche misura almeno, all'insaputa perfino di se stesso — egli vuole soprattutto affrettarsi a finire prima del magico sorgere dell'alba sacra a Dio (giacché nella coscienza collettiva indoeuropea il giorno, che per la Chiesa come nella tradizione semitica inizia col crepuscolo della sera precedente, si apre invece col sorgere del sole).

La festa combattuta

Ma nel Settecento ormai la lotta contro le "superstizioni" — nel senso appunto voltairiano del termine — era avanzata, mentre anche all'interno della Chiesa si faceva forte l'insofferenza contro certi formalismi che parevano residui "giudaici"[9] o "magici": e tale polemica si avvertiva soprattutto, in Italia, negli ambienti giansenistici. Si cominciava addirittura a rovesciare i termini del discorso tradizionale, e a parlare d'un "lavoro santificante": espressione già voltairiana e che, dall'età napoleonica in poi, avrebbe dato l'avvio a quella sorta di "religione del lavoro" che era destinata a divenir l'etica della borghesia e del proletariato dell'età contemporanea, ma che tuttavia stupisce veder consacrare, in pieno Secolo dei Lumi, da un prelato della Chiesa romana. Eppure, l'arcivescovo di Digione si esprimeva, in una sua lettera pastorale, proprio così:

> L'abitudine del lavoro è la garanzia dei costumi; si diventa immorali solo quando si è disoccupati; non si devono santificare i giorni festivi con la cessazione dei lavori, ma con le opere di religione; coloro che lamentano la soppressione delle feste e vogliono festeggiarle astenendosi dal lavoro le santificano meno di coloro che lavorano[10].

Questa tirata del presule digionese non deve tuttavia meravigliare; e, soprattutto, non dev'essere letta unilateralmen-

te come un *tournant* rispetto all'atteggiamento tradizionale della Chiesa. Al di là delle circostanze e dei personaggi specifici che potevano stare alla base di questo o di quell'episodio del genere, vanno notate due cose. Primo, che una difesa del lavoro festivo (ma con riguardo particolare a quelle feste che, pur essendo state ufficialmente abolite, continuavano ad essere oggetto dell'attaccamento tradizionale delle popolazioni) s'inscriveva nel generale atteggiamento di concordia fra Chiesa e governo regio (e, aggiungiamolo pure, ceto imprenditoriale) nell'*ancien régime*: si pensi alla politica colbertiana. Secondo, che ormai stiamo assistendo a un grosso ed evidente fenomeno d'urbanesimo, con tutti i suoi corollari: primo fra tutti la rottura delle tradizioni e delle solidarietà rurali, che non avevano modo di ricomporsi nel calderone delle grandi città dove quindi una festa — un tempo occasione di cerimonie e di tradizioni comunitarie, carica pertanto di potenzialità sacrali e aggreganti — stava diventando sempre più una parentesi di pausa e di noia sfaccendata, nella quale non si trovava nulla di meglio da fare che darsi alle spese dissolute, come il gioco e il bere, e lasciarci i magri guadagni del proprio lavoro. Insomma, il già incipiente decollo industriale comportava i corollari della desacralizzazione delle feste (parallela alla polverizzazione dei nuclei comunitari tradizionali e quindi, fatalmente, delle loro usanze) e della trasformazione del tempo festivo in tempo libero.

C'era, è vero, chi dinanzi a uno sviluppo delle cose indirizzato in questo senso non mancava di protestare. Jean-Jacques Rousseau, ad esempio, si opponeva con fierezza alla riduzione dei legami sociali a razionalità e utilitarismo, e in questo senso si opponeva anche alle numerose campagne contro le feste — e specialmente le feste popolari — scatenate al suo tempo. Riducendo le feste si riducevano le occasioni di svago, quindi di gioia di vivere, e ci si esponeva a una conseguente riduzione anche della voglia di lavorare, poiché si lavora per vivere e non già viceversa; inoltre il potere aggregatore della festa pareva al Rousseau stesso importante anche sotto il profilo sociale, in quanto l'uomo diventa migliore grazie ai rapporti con gli altri uomini, laddove l'isolamento (e il lavoro preindustriale, nei campi come nelle manifatture artigiane, è sovente un lavoro solitario) lo rende cattivo. La

festa, in Rousseau, è quindi un incentivo alla socievolezza che sta alla base della società: eliminare le feste, in questo senso, è civilmente e socialmente rischioso. Beninteso, a questo punto la festa occupava il suo posto nella mitologia rousseuiana del primitivo: le feste primitive sarebbero state la vera culla dei popoli; grazie ad esse, per mezzo di esse, si diveniva gli uni benevoli verso gli altri, ci si sforzava di comprendersi vicendevolmente. Festa come vera culla dei popoli nella misura in cui, appunto, era stata la culla del linguaggio e del contratto sociale stesso. Insomma, per dirla con un nostro grande poeta, nozze, tribunali ed are alla base dell'uscita dallo stato di ferinità: e dietro alle nozze, alle are, in un certo senso anche ai tribunali, v'è sempre una dimensione festiva.

Ma, beninteso, le feste "popolari" concepite dal Rousseau, se un legame diretto avevano con quelle "primitive", non ne avevano affatto con quelle tradizionali e storiche; e il perché è evidente, dal momento che, appunto, storia e tradizione altro non sarebbero state secondo lui se non la corruzione, la distorsione, il tradimento della bontà primitiva.

La difesa rousseauiana delle feste non aveva, pertanto, un reale collegamento con quelle che d'altronde i *philosophes* tendevano a ridurre e soprattutto facevano di tutto per screditare dal punto di vista sia economico-politico sia morale. Il Rousseau, parlando di feste e pensando alle feste, aveva dinanzi agli occhi anche ricordi personali, ma del tutto scissi — nel suo sistema di pensiero — dal loro contenuto storico-tradizionale, che evidentemente c'era, ma che a lui non interessava rilevare (o, per meglio dire, che egli non voleva rilevare). "Proprio la festa campestre offre alle anime belle uno spettacolo che simula il *ritorno* all'innocenza primitiva. Sanno bene che non è altro che un'illusione, solo che l'effetto di tale illusione è quello di *riavvicinare* in modo meraviglioso l'immagine dell'innocenza idilliaca, al punto da far credere che la fine si congiunga con l'inizio e che, al termine dell'evoluzione morale, la coscienza possa nuovamente immergersi nella spontaneità irriflessa donde la storia l'ha strappata. Ma è simulazione, gioco simbolico, non un vero ritorno all'origine.

In Rousseau, del resto, la festa della vendemmia non ha niente di 'rituale', è scissa da ogni tradizione. Niente vi si svol-

ge secondo l'usanza. Appare piuttosto del tutto *improvvisata*. Simbolo di un ritorno all'età aurea e all'antichità biblica"[11]

Secondo il Rousseau, niente nella festa è dalla parte della memoria o della commemorazione: tutto è spontaneità, innocenza, vicendevole apertura dei cuori, manifestazione di gioia liberamente espressa. Nella *Lettre à d'Alembert*, egli contrapponeva agli inconvenienti del teatro, spettacolo "falso", la memoria d'uno spettacolo autentico, tutto spontaneità e letizia, che nostalgicamente custodiva nel cuore. Il ricordo d'infanzia, cioè, della festa del reggimenti di Saint-Gervais, dove tutti erano attori e spettatori al tempo stesso: la rievocazione nostalgica si stemperava nella memoria del pasto all'aperto, del cibo, del buon vino, della musica gaia, delle danze, dei colori delle uniformi. Fratellanza, concordia, uguaglianza. l'esaltazione della festa collettiva (contrapposta al teatro dove si divide in attori e spettatori, dove si narrano falsità e si esalta la tirannide) finiva pertanto con l'assumere lo stesso significato dell'esaltazione della volontà generale: la pubblica gioia diventava la manifestazione collettiva di quella volontà di tutti su cui si basava il contratto sociale.

Una tale visione postulava una festa anomica, arituale, spontanea, agerarchica, che — beninteso — era del tutto surrettizio individuare nelle feste contadine dell'*ancien régime* come in fondo in qualunque festa: essa è in quanto tale manifestazione rituale e ossequio a una tradizione. Ma l'*escamotage* avviato da Jean-Jacques Rousseau, con il suo sistema di valori contrapposti, consentiva di elevare la festa "popolare" a contraltare di quelle della "superstizione" (cioè di quelle religiose) non meno che di quelle della "tirannide" (cioè le feste pubbliche collegate in un modo o nell'altro al potere regio e alle istituzione prerivoluzionarie). E fu difatti questa sua visione ad animare l'attività dei rivoluzionari francesi, affaccendati come pochi altri furono mai nella storia in due attività uguali e contrarie: lo sradicamento delle feste tradizionali e la fondazione di nuove feste pensate come momento di aggregazione demagogica attorno ai riti e ai simboli degli ideali rivoluzionari, riti e simboli che popolari non erano — e ben lo si sapeva — e che si voleva, col terrore o con l'organizzazione del consenso o con l'obliterazione delle

tradizioni precedenti, far divenire carne e sangue del popolo rinnovato dai valori repubblicani.

È da due matrici, l'idea rousseauiana di festa spontanea e popolare e il culto giacobino per l'antichità greca (e segnatamente spartana) e romano-repubblicana, che nascono le feste della rivoluzione francese.

La rivoluzione non poteva ereditare né gli spiriti né le forme delle vecchie feste a carattere religioso, per quanto potesse — e in realtà non trascurasse di farlo — ricalcarne più o meno volontariamente e più o meno da vicino certi aspetti. Il carattere impresso alla vita collettiva da secoli di civiltà cristiana, del resto a sua volta profondamente legata a tradizioni precedenti da essa in larga misura ereditate, era troppo forte perché si potesse davvero pensare all'abolizione totale o alla rifondazione in termini di vera originalità d'un modo di trovarsi insieme e di esprimere gioia, commozione, solennità, che sembrava ormai connaturato allo stesso viver civile.

D'altra parte, la rivoluzione aveva bisogno di feste. Se la festa dell'*ancien régime* poteva essere una consuetudine o talora poteva addirittura venir guardata con inquietudine dai pubblici poteri in quanto potenziale occasione di tumulto, i nuovi valori rivoluzionari avevano bisogno di venir simbolicamente e collettivamente manifestati, di vivere e di vedersi vivere in celebrazioni che contribuissero a esprimere la loro forza e il consenso che attorno ad essi si era creato. Di più: bisognava familiarizzare le folle alle nuove realtà rivoluzionarie, abituarle a un apparato simbolico, espressivo, gestuale nuovo. L'instancabile attività di Jacques-Louis David quale disegnatore, pittore, scenografo e regista è una delle componenti fondatrici del gusto rivoluzionario ispirato alla grandezza e alla retorica dell'antica Grecia e della Roma repubblicana. Il culto dei valori di libertà e di virtù civica, la linearità che faceva delle arti classiche le più "adatte" a un gusto che si voleva costantemente ispirato alla ragione, infine la possibilità di un'espressione artistico-simbolica che, rifacendosi agli antichi, potesse annodarsi a una tradizione illustre e al tempo stesso astrarre da qualunque riferimento alla simbologia cristiana, collegano strettamente — com'è noto — rivoluzione francese e neoclassicismo; ed è appunto nelle feste della Francia (e più specificamente della Parigi rivoluziona-

ria) che le nuove idee si appropriano dello spazio urbano, si confrontano con la realtà delle folle fino a pochi anni prima abituate alle occasioni festive delle cerimonie religiose e delle feste popolari tradizionali, scoprono la celebrazione-spettacolo come mezzo di convinzione di massa, di organizzazione del consenso, di propaganda, d'intimidazione degli avversari. In questo senso, come ben ha dimostrato George L. Mosse, un filo diretto corre tra le feste rivoluzionarie francesi e le liturgie politiche caratteristiche dei regimi totalitari della prima metà del XX secolo.

Ma la festa politica, la festa che impone la presenza e lo sviluppo di temi e di simboli a carattere ideologico, è per sua natura un'occasione mediatrice fra *élites* politiche e popolo. E le *élites* rivoluzionarie fra 1790 e 1794 si trovarono obiettivamente dinanzi a un problema di fondo, quello dell'inserimento dell'Immaginario scaturito dalle nuove idee politiche nella sensibilità e nel circolo abbastanza ristretto e preciso di idee e d'immagini festive popolari, idee e immagini che in un modo o nell'altro finivano sempre con l'avere a che fare con due elementi: la vita e il lavoro dei campi da una parte, quindi l'alternarsi delle stagioni; e i valori devozionali cristiani dall'altra.

Di questi due grandi gruppi di elementi, il primo era traducibile in modo relativamente agevole in termini rivoluzionari: si trattava di mediare concetti abbastanza noti e fondamentali fra i *philosophes*, soprattutto quello di Natura, e far leva su essi per obliterare l'antico modo di vedere ad esempio il lavoro dei campi e l'alternarsi delle stagioni e sostituirgli un modo diverso. A un anno agricolo e lavorativo incardinato sull'anno liturgico cristiano e quindi sulla data fissa, solstiziale, del Natale, e su quella mobile, equinoziale e primaverile comunque, della Pasqua, bisognava sostituire un diverso tipo di concezione del tempo ciclico e dell'alternarsi stagionale. A un mondo contadino abituato a far scadere i contratti agrari nel giorno di san Michele (il 29 settembre) e ad associare la svinatura al giorno di san Martino (11 novembre), era necessario rispondere separando i valori religiosi da quelli calendariali; in caso contrario, ogni giorno dell'anno avrebbe portato con sé, col ricordo del suo santo, la memoria dei tempi del fanatismo. In questo senso, la ri-

forma calendariale della Rivoluzione da una parte, i tentativi d'introduzione d'un nuovo patrimonio onomastico ispirato ai valori patriottici e repubblicani anziché al calendario cristiano dall'altro, trovano la loro drammatica spiegazione. Si trattava — e si tentò di farlo impegnando larghe forze — di recidere le basi d'una memoria collettiva e di gettare le fondamenta per una memoria nuova, di tipo diverso.

Quanto al secondo gruppo di elementi, lì il discorso diveniva più semplice ma anche più brutale. Se l'anno agricolo tradizionale rinviava alla religione, ma in termini sovente impliciti o mediati, molte feste popolari disponevano rispetto ad essa di un legame diretto ed esplicito. Ma un po' tutte in fondo, ivi comprese quelle in cui l'elemento folklorico era talmente forte ed autonomo da non consentire un troppo facile legame non diciamo con la Chiesa, ma nemmeno con il mondo cristiano in genere, erano comunque segnate — o sembravano esserlo — da quegli elementi di "oscurità", "irrazionalità", "superstizione", che le facevano sentire come delle naturali nemiche del nuovo corso delle cose. Fu per questo che nel febbraio del 1790 si vietava di festeggiare il carnevale[12].

Ma naturalmente l'elemento popolare, con la sua pretesa e difficilmente definibile "spontaneità" ma con la sua concreta tendenza al mantenimento delle forme espressive, doveva giocare un ruolo fondamentale nella prima fase della rivoluzione e delle sue feste. Dalla presa della Bastiglia in poi si scatena nella Parigi rivoluzionaria una "festa" spesso violenta, talora addirittura feroce, nella quale però i connotati del carnevalesco — i riti d'inversione sociale, la trasgressione rispetto alle norme comportamentali consuete, lo spreco di tutto a cominciare dalle vite umane — si presentano con la più grande evidenza. Da parte loro, le *élites* rivoluzionarie rispondono a questa spinta "dal basso" con una serie di celebrazioni organizzate con cura, che passano dalla Festa della Federazione del 5 luglio 1790 con la presenza del re e la messa celebrata dal Talleyrand sino ai grandi rituali funebri come la stessa esecuzione di Luigi, il 21 gennaio 1793, dove tuttavia accanto alla *religio mortis* rivoluzionaria hanno modo di presentarsi gli elementi (cristiano-popolari o addirittura, *sic et simpliciter*, magici) d'un vero e proprio culto del

sangue e delle reliquie, ambiguamente rivolto a perpetuare il ricordo dell'esecuzione del re (ma ricordo della morte del tiranno Capeto, o del martirio del Figlio di san Luigi?).

Tuttavia, gli elementi carnevaleschi si andarono gradualmente perdendo, a vantaggio d'un lugubre rituale patriottico. Nel maggio 1791, i sanculotti parigini avevano inscenato un processo in effigie al papa, reo di aver scagliato una bolla di scomunica contro il clero costituzionale. Il fantoccio raffigurante il pontefice era stato processato, oltraggiato e infine bruciato; il tutto, però, in un'atmosfera ancora grossolanamente scherzosa, da esecuzione del Re Carnevale. Ma le cerimonie-spettacolo funebri in onore dei "martiri" Lepeletier, Marat e Charlier, con l'ostensione dei cadaveri, le orazioni funebri e le decorazioni ispirate alle immagini delle esequie romane, miravano a ottenere una profonda concentrazione emozionale collettiva, una tensione civico-politica d'intensità cultuale.

Giunsero poi le grandi festività "monoteistiche" repubblicane. La Festa della Repubblica, il 10 agosto del 1793, era stata concepita dal David. La colossale dea Iside eretta fra le rovine della Bastiglia, ai piedi della quale si stendeva una grande vasca, la Fontana della Rigenerazione che raccoglieva l'acqua zampillante dai seni della dea, era un'allegoria della Natura intesa come fonte di giustizia e di libertà. Dalla piazza della Bastiglia, poi, si snodava un corteo che attraversava tutta Parigi fra archi di trionfo posticci, carri allegorici e roghi dei simboli dell'oppressione reazionaria. In Place de la Révolution, dov'era avvenuta l'esecuzione del re, una seconda allegoria femminile, la Libertà, attendeva il corteggio: essa era una grande Athena munita di berretto frigio. Così, da Iside ad Athena, il cammino della rivoluzione si prospettava come un *progress* dalla Natura alla Libertà intesa anche — dato il carattere di Athena — come scienza, quindi come Ragione. Attorno all'Athena-Libertà, grandi querce recavano appesi ai loro rami offerte popolari come coccarde tricolori e berretti frigi. Indi il corteo riprendeva per raggiungere il Campo di Marte al cui centro sorgeva l'Altare della Patria.

L'Iside repubblicana sorgeva fra le macerie della Bastiglia. Il sorgere dei nuovi monumenti sulle rovine degli antichi simboli del "dispotismo" è un *Leitmotiv* rivoluzionario. Il

David, nel suo discorso del 17 brumaio 1793 alla Convenzione, elogiava la decisione di dare quale base al progettato monumento alla vittoria del popolo francese sul dispotismo e sulla superstizione un piedistallo costituito dalle macerie delle ventotto grandi statue dei re di Giuda che i rivoluzionari avevano abbattuto dalla galleria della facciata di Notre-Dame e decapitato[13]. David sapeva bene dove il suo discorso doveva condurre; partendo da una posizione affine a quella del grande teorico dell'estetica neoclassica, il Winckelmann, a proposito della funzione educativa del simbolo allegorico, e d'altra parte sfruttando le indicazioni rousseauiane relative alla festa come cerimonia pubblica con valore di strumento di pubblica educazione, egli si proponeva di creare, con le sue feste allegoriche, un'arte capace di mutare i pubblici costumi.

Non si deve d'altro canto compier l'errore di considerare tutte le feste rivoluzionarie sullo stesso piano. Quell'autunno del '93 che, sotto molti aspetti, segna l'acme dell'attività demagogicamente decristianizzatrice dei giacobini, svela in effetti il minimo comune denominatore dell'anticristianesimo e dell'emulazione — ma, significativamente, alla luce d'una ricerca stilistica e d'un linguaggio simbolico differenti — rispetto alle feste cristiane, sia liturgiche sia popolari. Mentre si riformava il calendario, si laicizzavano funerali e cimiteri, s'inaugurava — con la cerimonia di Nevers presieduta dal Fouché — il culto repubblicano e tirannicida di Bruto, e il 24 ottobre la Comune di Parigi decideva la chiusura delle chiese, le varie componenti dell'universo rivoluzionario lottavano sordamente fra loro per imporre ciascuna la sua tematica e la sua estetica nella costruzione dell'uomo nuovo.

La lotta fra la Convenzione egemonizzata dal Robespierre col suo deismo, al quale il David cercava di fornire un supporto iconografico-spettacolare, e la Comune di Parigi con la sua volontà ateistica impersonata da uomini come Chaumette o Hébert, ebbe il suo *clou* nella famosa e famigerata Festa della Ragione, organizzata il 10 novembre dalla Comune per solennizzare la rinunzia del vescovo Gobel e dei suoi vicari alla loro funzione ecclesiastica. Tale rinunzia segnava il fallimento dell'esperimento di convivenza fra il potere rivoluzionario e una Chiesa cristiana sia pur fedele alla repubblica: insomma, il fallimento della via "protestante", e quindi, co-

me si esprimeva la Comune, "la vittoria della filosofia sulla superstizione". All'interno della splendida cattedrale, le cui strutture erano state completamente nascoste dai simboli e dagli scenari della repubblica, sorgeva una montagna in cima alla quale era eretto un tempietto rotondo dedicato alla Filosofia e adorno dei busti di Voltaire e Rousseau; poco piú sotto, l'ara della Ragione, sulla quale ardeva la fiamma della Verità. La scena principale della "sacra rappresentazione" laica era costituita dall'apparizione della Libertà, una bellissima donna biancovestita adorna d'un mantello blu e del rosso berretto frigio. Era mademoiselle Maillard, attrice di teatro.

Di solito, è alla profanazione della cattedrale cattolica e della stessa immagine mariana — si ricordi che Notre-Dame è dedicata appunto alla Beata Vergine Maria, della quale la Maillard rivestiva, e non certo soltanto perché essi sono due della triade cromatica repubblicana, i colori —, che si guarda quando si pensa alla cerimonia del 10 novembre. Ma così facendo si perde di vista che la Maillard-Libertà (che poi divenne, per un singolare equivoco, "Ragione" o *tout court* "Dea della Ragione", "Dea Ragione") era la risposta ateorazionalistica della Comune hébertista al deismo robespierriano col suo culto naturalistico e impersonale dell'Ente Supremo. L'esibizione della Maillard, a metà fra spettacolo e profanazione, era una risposta alla rousseauiana e robespierriana Iside di piazza della Bastiglia.

Ma evidentemente le allegorie non bastavano. Per le strade e le piazze di Parigi (e, meno, delle altre città) infuriava intanto la festa sanculotta che, sia pur con un violento rovesciamento, ripeteva e riprendeva i temi carnevaleschi delle Feste dei Folli o delle Feste dell'Asino dell'*ancien régime* con i loro insulti alle istituzioni della religione ufficiale, insulti che ormai il clima rivoluzionario aveva naturalmente condotto al sacrilegio continuato: gli arredi sacri e i paramenti usati per improvvisare empie mascherate, le tombe profanate e i resti di monaci e di suore portati macabramente in giro e insomma tutto l'apparato d'un carnevale macabro che, nell'atto stesso in cui celebrava la vittoria della rivoluzione sulla tradizione, sottolineava la presenza centrale di quest'ultima nell'Immaginario collettivo, sia pure come oggetto di ludibrio.

Ora, Robespierre sapeva benissimo che la bestemmia è a

modo suo un atto di fede. A parte gli eccessi volgari, che ripugnavano sinceramente alla sua natura severa e dei quali egli temeva i risultati sotto forma di reazione, il Robespierre intendeva radicare nel popolo non l'empietà, bensì la *pietas*; non l'irreligiosità, bensì il senso austero della vita come dono della Natura e occasione per esercitare la Virtù. Bisognava sostituire qualcosa di ben diverso a quelle Dee Ragioni che in un modo o nell'altro ricordavano Maria, a quegli Alberi della Libertà piantati dai sanculotti che si rifacevano troppo da vicino agli archetipi delle feste agrarie di primavera, simboli che la lunga tradizione cristiana aveva impregnato dei vecchi valori religiosi. L'ebbrezza sanculotta recava i segni del vitalismo carnevalesco, e con esso della vecchia, e non della nuova storia: era l'ebbrezza di un "Mondo alla Rovescia" ancora dipendente da un modello del quale si presentava come immagine capovolta. In un certo senso era — con la sua spontanea, indisciplinata, scomposta partecipazione collettiva — ancora forse dalla parte della Rivolta, non comunque da quella della Rivoluzione. "Questa ragione, così poco ragionevole, porta con sé (tra fantasia e coraggio) i segni di una santa follia. Vi sono in essi radici antiche e gemme che aspettano di germogliare. È questa infatti la stessa ragione di Spartaco, delle rivolte contadine medievali, e sarà quella dei comunardi del 1871 e degli anarchici di Kronstadt, una pazza ragione. Era necessario farla tacere, rimetterle il lucchetto, soprattutto farla smettere di ridere. A queste mascherate Robespierre, dopo aver costretto Chaumette ed Hébert a sconfessarle prima di salire sul patibolo, pose termine"[14].

La Festa dell'Ente Supremo dell'8 giugno 1794, progettata dal solito David, reca con sé integrale questa volontà di far smettere la gente di ridere: non perché non abbia accenti e momenti obiettivamente alquanto grotteschi (al contrario...), ma perché rappresenta il punto d'arrivo del bigottismo deista e della volontà d'esproprio della dimensione del festivo, strappata alla comunità nella quale la festa si svolge ma alla quale s'impone il ruolo di spettatrice (non si sa se più impaurita o annoiata) e di scolara, obbligandola ad assistere a una parata di simboli, di parole, di gesti, del tutto estranei alla tradizione (e quindi privi d'un linguaggio comunitario collaudato) e al

tempo stesso lontani anche dalla panica volontà di distruzione e di sovversione che aveva animato le *kermesse* sanculotte.

La Festa dell'Ente Supremo rappresenta il trionfo dell'ordine ristabilito e si svolge all'insegna dell'allegoria della Saggezza e della distruzione dell'Ateismo, ormai sentito come il grande nemico del nuovo mondo scaturito dalla rivoluzione. Il pedante allegorismo di tutta la festa è un inno plumbeo e scolastico alla sicurezza, alla legge, alla severità ritrovate e definitivamente fondate. Ma, in realtà, è anzitutto una celebrazione del potere: dietro i figuranti della sfilata allegorica, in una tragica filigrana, s'intravede l'ombra della grande garante di quest'ordine, la ghigliottina.

In quest'idolatria dell'ideale politico, nella quale a ogni attore e a ogni spettatore era assegnata una parte ben precisa, culminava ma anche si spengeva l'esperienza giacobina della fondazione d'un nuovo tipo di festa religiosa. La reazione popolare a questo ottuso e disumano culto del Bene e della Virtù si manifestò nelle stesse scene di giubilo feroce e di ritualismo ancora una volta carnevalesco che accompagnarono la carretta che portava Robespierre, Saint-Just e gli altri pochi loro più coerenti o meno furbi seguaci al patibolo. Ma, se Robespierre aveva fallito, David aveva vinto. Non a caso sarebbe di lì a poco diventato pittore e coreografo di Napoleone, e proprio con Napoleone la festa — sotto forma di parata militare — tenderà a divenire l'unica manifestazione pubblica di consenso, durante la quale ancora una volta al popolo, estraniato rispetto al potere ma coinvolto profondamente nelle sue liturgie (e nei costi, non solo economici, che esso gli imponeva), non restava che applaudire il sovrano e il suo esercito, espressioni certo della nuova realtà rivoluzionaria issata con le bandiere tricolori e con le insegne di gusto romano al di sopra dei reggimenti, ma anche d'una volontà profonda di riallacciarsi alla tradizione "eterna", quella della Francia vittoriosa impersonata dal suo sovrano e dalle sue armi.

È stato notato autorevolmente, e con argomenti decisivi, come la tradizione della festa giacobina si traduca, durante il XIX secolo, in una serie di liturgie collettive nelle quali saranno esaltate, volta per volta, la Nazione, la Patria, la Storia, la Gioventù e via dicendo, e come il linguaggio liturgico-festivo tenda a divenire nell'Ottocento e più ancora nella prima

metà del XX secolo un fondamentale ingrediente della trasformazione della folla in massa e del popolo in esercito, insomma un ingrediente della nazionalizzazione delle masse[15].

Fu proprio nel paese che in Europa aveva più d'ogni altro fieramente contrastato la rivoluzione francese, la Germania, che i semi sparsi dal Rousseau e dal David — anche nella misura in cui alla base di essi v'era, in ampia misura, il successo del culto dell'antica Grecia e dell'estetica neoclassica — dovevano dare nel corso dell'Ottocento i frutti più inquietanti. Attraverso una caratteristica fusione di omaggio alla classicità antica, ricerca storica delle tradizioni nazionali germaniche e permanere della religiosità cristiana, le varie associazioni ginniche o studentesche dell'Ottocento tedesco misero a punto una loro estetica della festa-cerimonia il cui carattere fondamentale era l'attuazione e la visualizzazione in termini di spettacolo e di "sacra rappresentazione" della realtà mistica nazionale. Su questa strada, si giunge direttamente alle feste nazionalsocialiste, che fondevano gli schemi della liturgia collettiva con quelli della parata militare e che, sotto questo profilo, si avvicinavano notevolmente ai modelli robespierriani mutuati tuttavia attraverso una profonda e pluridecennale esperienza tedesca. D'altro canto, il tentativo e la pretesa — sempre tipici del nazionalsocialismo, per quanto non esclusivi di esso — di riattingere alle radici ancestrali del popolo tedesco, quindi di rifarsi alle sue origini in parte mitiche in parte storiche, determinò — accanto alle feste caratterizzate da un accentuato uso del simbolismo politico — il *revival* (o l'invenzione, presentata però come *revival*) d'una quantità di feste a carattere folklorico, in genere collegate con il lavoro dei campi e con la vita contadina. Pur attraverso una mitizzazione e anzi, in generale, una mistificazione, si affermava comunque il principio che la festa, per vivere, ha bisogno di radici storiche, di essere cioè sanzionata dalla tradizione; ma d'altra parte si comprendeva bene che, laddove le feste tradizionali non sussistano più o siano esaurite, è norma consueta (e lasciamo pure da parte lo stabilire se sia o meno legittima) il rifondarle o il sostituirle.

Di feste, insomma, si vive. Ogni festa ha un suo tessuto, un suo rituale, un suo significato. Il nostro XX secolo, per molti aspetti figlio di Rousseau ma anche nipote della tradi-

zione cristiana e pronipote di altre precedenti e non necessariamente dimenticate tradizioni, ci ha fatto assistere a una reviviscenza generalizzata — e sia pure in molti aspetti equivoca — dell'universo della festa. Lasciamo volentieri ad altri il còmpito di stabilire se e fino a che punto si è dinanzi, caso per caso, a "vere" o a "false" feste, se e fino a che punto si è dinanzi, caso per caso, a tradizioni effettivamente continuate da una più o meno remota antichità fino ai nostri giorni o a equivoche riprese di tessuti festivi ormai esauriti o a vere e proprie mistificazioni. Lasciamo anche ad altri il còmpito di denunziare le finte tradizioni, le manifestazioni politiche travestite da poco credibili *kermesse* popolari (giacché quel che determina una festa popolare è la leggibilità d'un tessuto festivo e non il numero dei convenuti a una certa ora d'un certo giorno in un certo luogo), il banale tessuto turistico e consumistico di troppe sagre, venerabilmente vetuste o inventate di sana pianta che siano.

Ma, esattamente come i falsi biglietti di banca sono indice di una forte circolazione monetaria e di un'estesa fame di liquido, e come talvolta — sia pure contro la legge — il danaro falso raggiunge, magari limitatamente e immediatamente, gli effetti pratici di quello autentico, così l'inflazione di feste finte o semiautentiche, l'inflazione di false tradizioni, è indice di una obiettiva necessità della dimensione-festa, della dimensione-tradizione.

Cercheremo di esaminare brevemente le basi antropologico-storiche sulle quali s'impiantano alcune feste tradizionali vive nella penisola italica, talune delle quali, del resto, partecipano d'una realtà geostorica ben più ampia dei confini di essa e delle sue passate vicende ristrettamente considerate. Feste d'origine precristiana e cristiana, comunque mediate e sopravvissute; feste da intendersi e da considerarsi in un immediato contesto più vasto, di tipo europeo o mediterraneo. E, in qualche caso, anche feste di più recente impianto, che debbono la loro fondazione alla contingenza, all'episodio, alla circostanza storico-politica, ma che nei ritmi della loro vita reale finiscono con incontrarsi con le correnti profonde della storia, con la *longue durée*. Feste sempre e comunque. Perché di feste si vive.

PARTE SECONDA

I CICLI FESTIVI

IV

A PROPOSITO DI CALENDARI

La festa si distende nel tempo, così come si esprime nello spazio: senza queste due coordinate, essa è incomprensibile; e, per converso, esse sono sufficienti a definirla.

Il suo spazio, è lo spazio dell'uomo: la casa, la reggia, il giardino, la chiesa, il quartiere, il villaggio, la città. È sempre spazio controllabile, definibile, magari percorribile in relativamente poco tempo. Spazio limitato, *hortus conclusus*, interno d'un cerchio magico al di qua del quale i comportamenti e le reazioni individuali e comunitarie sono qualitativamente diversi rispetto a quel che avviene invece al di là.

Ma lo spazio non basta. La festa ha bisogno d'incontrare, sull'ordinata spaziale, l'ascissa temporale. Finché questo non avviene, il tempo resta inqualificato, feriale. La festa è il punto luminoso nel quale lo *hic* e il *nunc* coincidono.

Ogni festa parte quindi da una definizione temporale alla luce della quale il tempo viene razionalizzato e padroneggiato. Celebrare una festa significa possedere una chiave con cui penetrare i segreti del cosmo, del tempo che scorre e che può tornare. Fissare una festa, un giorno cioè destinato a riproporsi periodicamente e attorno al quale si possano ordinare tutta una serie di fatti, d'idee, di valori, è azione eminentemente regale, azione di governo terreno che trae origine e legittimità dal volgere cosmico delle sfere. "Depositario degli avvenimenti, luogo di potenze e azioni durevoli, luogo delle occasioni mistiche, il quadro temporale acquista un interesse particolare per chiunque, dio, eroe o capo, voglia trionfare, regnare, fondare: chiunque egli sia, deve tentare di impadronirsi del tempo, allo stesso titolo dello spazio"[1].

Una festa non è leggibile se non nel contesto socioculturale da cui nasce, e nell'àmbito del quale essa è una tessera del mosaico costituito dalle altre feste ad essa collegate. Ma, nella realtà delle cose — e alludiamo soprattutto alla nostra realtà occidentale contemporanea —, noi viviamo in un palinsesto in cui più o meno problematicamente coesistono feste derivanti da sistemi diversi: quelle liturgiche e calendariali del cristianesimo ufficiale; quelle "popolari" in cui rivivono o sembrano rivivere realtà cultuali precristiane o nate sì in tempi e aree cristiane, ma da stampi "subalterni"; quelle d'origine politica più o meno recente e via dicendo.

Quando si parla di feste bisogna quindi sempre tener presente il gioco sottile dell'istituzione e della riforma dei calendari: un gioco che ha lasciato una serie di tracce stratificate nella nostra cultura, e senza la conoscenza del e il riferimento costante al quale è impossibile situare le singole feste delle quali s'è finora parlato — e ancor più i cicli festivi dei quali ora parleremo — in un discorso credibile. Perché un sistema calendariale può ben essere, al limite, non corrispondente alla realtà obiettiva delle cose, al vero ritmo dei cieli, cioè: ma costituisce comunque un modo di leggere la realtà, un punto di vista dal quale ci si pone per intenderla. E, quando questo punto di vista diviene costitutivo d'un modo di organizzare la società, ecco che il fondatore o il riformatore del calendario si afferma quale *cosmokrator*, signore dell'Universo: come il Figlio del Cielo, l'imperatore cinese che, nella tradizione Han, è "Padrone unico del Calendario" e "Animatore di tutta la Terra".

Unità-base del calendario è l'anno, che da un lato si configura — come ben osserva Jacques Le Goff — come successione di stagioni, quindi dei lavori e delle feste: lavori determinati direttamente dalle stagioni e quindi, per eccellenza, agricoltura, pastorizia, raccolta, pesca; già meno, artigianato e commercio; relativamente poco, e comunque in maniera mediata, produzione industriale. D'altro canto — come prosegue ancora il Le Goff — il tempo annuale comporta quattro fondamentali aspetti: l'inizio dell'anno, cioè il capodanno, in genere situato in modo differente da cultura a cultura e sovente spostato anche nell'ambito d'una cultura omogenea, a seconda di esigenze storiche o di consuetudini differenti; il problema del ritmo annuale; quello dell'anno come unità nel computo della vita umana; quello infine dell'anno come "data", come punto storico di riferimento[2].

Naturalmente, molti popoli e molte civiltà conoscono o hanno conosciuto anche sistemi di computo temporale basati su cicli pluriennali: pensiamo al ciclo buddhista di dodici anni contrassegnati ciascuno da un animale eponimo, al ciclo azteco di cinquantadue anni, al ciclo quadriennale fissato dalle Olimpiadi, al grande ciclo cosmico romano del quale parla Virgilio nella IV Ecloga e alla cosiddetta Indizione, cioè al periodo quindicennale originario sembra dell'antico Egitto e divenuto, a partire dal IV secolo d.C., uno dei fondamentali elementi di datazione nei documenti dell'area cristiana.

Ma il ciclo risente — come il termine stesso dice — di una concezione circolare del tempo, quindi di un tempo eterno, all'interno del quale vi può essere sì decadenza, ma v'è anche rinascita. Al punto di avvìo d'un certo periodo sentito come innovatore qualificante, invece, si volge l'èra, intesa come fase lineare che interrompe l'elemento ciclico, stabilendo nell'impianto cosmico del tempo una rottura, un momento fondatore e creatore. Così, nel III secolo a.C. i Greci stabilirono l'anno corrispondente al 776 a.C. del nostro còmputo come anno d'inizio per il loro còmputo basato sui giochi olimpici; nel I secolo a.C. i Romani, seguendo il còmputo proposto da Varrone, adottarono l'anno corrispondente al nostro 753 a.C. come anno della fondazione mitica di Roma; i cristiani adottarono dapprima la cosiddetta "èra dei martiri" che aveva inizio nel 284 d.C., anno in cui Diocleziano era salito al trono imperiale, e solo nel 532 il monaco Dionigi il Piccolo fondò l'èra cristiana stabilendo (e lasciamo andare il suo calcolo fosse o no storicamente parlando credibile) il 753 dell'èra di Roma come anno della nascita del Cristo, e quindi permettendo l'instaurazione d'un còmputo ch'è ormai quello praticamente usato in tutto il mondo — anche se i paesi musulmani si sono mantenuti fedeli al loro, basato sull'Egira di Maometto, fissata al 622 d.C., al quale però in molti casi si affianca ormai l'èra cristiana, divenuta (in quanto adottata in Occidente) l'èra "internazionale", quella che risulta nei contratti industriali e finanziari, nei trattati politici, negli scambi diplomatici e via dicendo. Neppure la Germania na-

zionalsocialista, neppure la Russia sovietica si sono mai allontanate da questo còmputo, da quest'èra cristiana che pure, per parecchi versi, non poteva né può esser loro gradita in linea di principio visti i valori di fondo ai quali si richiama. Anzi, la Russia sovietica si allineò in merito al sistema occidentale, abbandonando quello della Chiesa ortodossa fin lì seguito che del resto era sempre un sistema cristiano, ma che — rispetto all'Occidente — era spiazzato per essersi mantenuto fedele al calendario di Giulio Cesare e non aver accettato la riforma di Gregorio XIII. Alla luce di queste pur sommarie considerazioni, s'intende bene il carattere veramente "rivoluzionario" di quel calendario giacobino varato in Francia col decreto della Convenzione del 5 ottobre 1793 e che stabiliva l'inizio della nuova èra, il "capodanno rivoluzionario", al 22 settembre 1792, giorno della proclamazione della Repubblica. Tale giorno diveniva così il 1° vendemmiaio dell'anno I, ma poiché — potenza delle strutture profonde e dei cicli cosmici sulle "contingenze" storiche! — tale data coincideva in pratica con l'equinozio d'autunno, la Repubblica pensò bene di approfittarne per entrare così a sua volta in armonia con le sfere celesti. Era in fondo quanto — e con ben altra coerenza — avevano già fatto i cristiani.

D'altra parte, frutto della volontà di decristianizzazione ma anche dello spirito di *Raison* e delle istanze rousseauiane d'accordo con la natura e di sincronia col suo pulsare, il calendario repubblicano doveva avere tre caratteristiche: essere del tutto esente da riferimenti anche lontani ai vecchi culti "superstiziosi", quindi far sparire Natali, Pasque, date mariane e santorali e via dicendo; accordarsi ai ritmi reali e scientificamente controllati delle sfere, e per questo il capodanno di ciascun anno repubblicano avrebbe dovuto iniziare — si stabilì — alla mezzanotte del giorno equinoziale d'autunno secondo l'Osservatorio di Parigi; ricordare a tutti, e di continuo, la realtà del nuovo mondo fondato sul lavoro, e quindi dare ai mesi nomi che rinviassero alle caratteristiche atmosferiche (pensate, ovviamente, per un clima atlantico-continentale quale il francese o meglio il parigino) e al lavoro dei campi.

I mesi repubblicani rimasero dodici: ma, all'interno di ciascun mese, non bastava scardinare il vecchio sistema calendariale in modo da far dimenticare le feste cristiane, bisognava anche razionalizzare il vecchio sistema delle settimane, in effetti non coincidente con quello dei mesi e fra l'altro suscettibile di ricondurre i Francesi all'idea della domenica, del giorno del Signore. Furono così stabiliti mesi di 30 giorni ciascuno, distinti in 3 decadi, l'ultimo giorno di ciascuna delle quali, il decadì, era destinato al riposo. È evidente quanto in questo sistema giocasse un razionalismo fortemente influenzato, in realtà, dalla cultura ermetica d'origine massonica: la stessa scansione del mese in tre decadi corrisponde al sistema astrologico dei decani, ben noto in Occidente da quando era stato conosciuto Albumasar in poi. Poiché in questo modo l'anno risultava di 360 giorni, alla fine di ogni anno vennero aggiunti 5 giorni complementari e alla fine di ogni quattro anni (periodo chiamato ora la *Franciade*, in evidente analogia con l'Olimpiade) un ulteriore giorno di festa, detto Giorno della Rivoluzione. Era ovvio che così, fra l'altro, si risparmiavano i giorni di festa, secondo la nota tendenza razionalista: la scansione in decadi assicurava alla produzione un guadagno di uno o due giorni per mese su quello delle settimane.

Né questo bastava ancora. In analogia evidente con il sistema metrico decimale, fondato ufficialmente nel 1791, si equiparò, per così dire, il giorno al metro. Lo si divise cioè in dieci parti, o ore, dalla mezzanotte alla mezzanotte successiva; l'ora era a sua volta costituita di cento minuti primi decimali, a loro volta divisi in cento minuti secondi decimali. Gli 86400 secondi presenti in uno dei nostri giorni e che noi siamo abituati a veder trascorrere l'uno dopo l'altro sui quadranti dei nostri orologi, venivano dunque ridistribuiti in 10000 secondi "rivoluzionari", ciascuno lungo oltre 8 secondi dei nostri.

Tutti sanno che questo in apparenza "razionale" sistema, in realtà macchinoso e faticoso, venne con generale sollievo abolito da Napoleone alla fine del 1805. Alla mezzanotte che chiudeva il 10 nevoso dell'anno XIV i sudditi dell'impero festeggiarono non già l'11 nevoso dell'anno XIV della Ghigliottina, ma finalmente, di nuovo, il 1° gennaio del 1806 di Gesù Cristo, ed è comprensibile lo facessero con gioia e sollievo. Il sistema era caduto nella noia e nel ridicolo universali, aveva prodotto battute di spirito ma anche confusioni

a non finire, a parte il fatto che non era mai entrato nel circolo vitale delle abitudini del popolo francese, il quale aveva continuato a festeggiare san Michele il 29 settembre e san Martino l'11 novembre, a mietere fra giugno e luglio e a vendemmiare fra settembre e ottobre alla faccia di tutti i messidoro e i vendemmiai impostigli dalla Repubblica.

E, a guardarlo oggi, il calendario repubblicano ci appare veramente come uno dei tanti mostri prodotti dal sonno della ragione, per quanto lo si fosse preteso figlio della *Raison*. Accanto alla pedante decimalizzazione del giorno e alla non meno tediosa decadizzazione del mese, si può anche sorridere delle pastorellerie di quei mesi germinali, floreali e pratili, delle arcadie di quei fruttidoro e di quei piovosi. Ma c'è poco da ridere: dietro quelle arcadie, all'ombra dei faggi pseudovirgiliani di quelle pastorellerie, vegliava il sinistro avvocato di Arras, l'indice sempre in alto verso l'Ente Supremo, e accanto a lui la Grande Eguagliatrice di Place de la Revolution, la macchina che — in modo rapido, che si voleva indolore e pertanto umanitario — risolveva rapidamente i legami con la tradizione e i conflitti di coscienza.

Si farebbe tuttavia in fondo male a sottovalutare quell'esperienza. Anche se il sistema calendariale rivoluzionario fallì nella misura in cui funzionò male e per poco, la concezione che vi aveva presieduto non era per nulla — o non era soltanto — pedantescamente rivoluzionaria o utopisticamente arcadica. In realtà, il calendario era, non diversamente dal sistema metrico decimale o da quello degli assegnati e sotto un certo aspetto ben più di entrambi, un potente strumento di rottura col passato, d'ostacolo al processo di riconoscimento di un popolo intero nelle sue radici storico-culturali. Era, in realtà, un calendario contro la storia, o almeno contro quella anteriore al 1° vendemmiaio dell'anno primo.

L'esperimento calendariale repubblicano resta unico nella nostra storia recente, giacché il timido tentativo, perpetrato nell'Italia fra le due guerre, di affiancare alla data normale (cioè agli anni secondo l'èra volgare) una datazione secondo la cosiddetta "èra fascista", apertasi il 28 ottobre 1922, resta solo uno dei tanti vestigi del giacobinismo d'accatto del quale il fascismo amò talora adornarsi, quando posava a movimento rivoluzionario. Ma d'altro canto, quando si parla degli anni

dalla nascita del Cristo e di un'"èra volgare", non si deve cadere nell'errore di ritenere che essa sia stata dappertutto e fin dal principio un sistema calendariale univoco.

Al contrario. Intanto, a Bisanzio, nell'Italia meridionale e in Sicilia, perfino in Russia (fin quando Pietro il Grande non l'abolì nel 1700), vigeva il còmputo degli anni secondo l'"èra bizantina", usata pare dal VII secolo e che datava gli anni a partire dall'inizio del mondo secondo un còmputo basato sulla lettera del testo biblico, il che faceva coincidere la Creazione col 5508 a.C. Nella penisola iberica altomedievale fu in largo uso l'èra di Spagna che iniziava dal 38 a.C., anno nel quale Augusto compì la conquista del paese introducendovi e imponendovi il calendario giuliano. E anche quanto all'èra cristiana secondo il còmputo di Dionigi il Piccolo, non solo essa tardò ad affermarsi, ma conobbe tutta una serie di varianti locali rispetto all'inizio dell'anno.

Per quel che riguardava quest'ultimo problema, noi siamo tornati modernamente all'uso romano, per cui l'anno civile iniziava alle calende di gennaio. Ma durante il medioevo le cose andavano molto diversamente: nell'impero bizantino il capodanno si celebrava il 1° settembre, in Francia esso coincideva con la Pasqua (quindi era mobile), nella corte pontificia col Natale, altrove con l'Annunciazione, cioè col giorno non già della nascita, bensì dell'incarnazione del Cristo. Per fare qualche esempio limitato alla sola Italia medievale, il capodanno si festeggiava a Roma il 25 dicembre, a Firenze il 25 marzo, a Milano il 25 dicembre ma prima dell'XI secolo il 25 marzo e dopo il 1459 il 1° gennaio, a Napoli gli Angioini introdussero il capodanno pasquale d'origine francese, a Venezia lo si celebrava il 1° marzo, e l'usanza rimase, negli atti ufficiali, fino al 1797, cioè fino alla caduta della gloriosa repubblica. Sono facilmente comprensibili i disagi che tutto ciò procura sul piano della verifica delle date, anche se tale arte — croce e delizia della metodologia storica almeno dal Settecento — si appoggia ormai a precise tabelle e a comodissimi manuali.

Le stagioni, i mesi, le settimane

Ma le feste non si distendono soltanto sul reticolo degli anni e dei giorni: per comprendere il tessuto col quale esse lasciano

una data civiltà, è necessario ricorrere ai periodi intermedi, che costituiscono — appunto — una mediazione fra l'unità di 24 ore e quella di 365 giorni.

E il primo e più ampio di questi periodi intermedi, quello con cui ci si trova immediatamente a dover fare i conti quando si parla di feste, è la stagione. Il che a ben pensarci è abbastanza divertente, visto che l'anno, il giorno e il mese sono rigorosamente anche se non esattamente articolati secondo i movimenti assoluti e relativi della terra e dei due *luminaria*, il sole e la luna, mentre in realtà la stagione è un periodo relativamente libero dal cómputo astronomico, un periodo che si definisce più su elementi climatici e tradizionali che non su elementi matematici. È vero che, nei paesi temperati, si ha l'abitudine alle quattro stagioni; ma altrove, nelle aree oceaniche o continentali, glaciali o torride, esse sono piuttosto due, la "fredda" e la "calda", oppure la "piovosa" e "l'asciutta", con l'antica opposizione freddo-caldo e umido-secco e con una dicotomia di contrari che però non necessariamente taglia l'anno in due metà uguali. Questi meccanismi climatici e questa difficoltà di definizione specifica del periodo stagionale fanno sì che la stagione sia il tempo d'elezione delle feste legate alle attività dell'agricoltura, della pastorizia, della raccolta, dell'allevamento, della pesca; la stagione è il tempo privilegiato dei proverbi, delle credenze tradizionali, insomma d'una saggezza popolare che in genere è molto meno attenta al trascorrere lineare del tempo storico che non all'alternarsi ciclico di buono e di cattivo tempo, di freddo e di caldo, di giorni di semina e di giorni di mietitura, di vendemmie e di svinature; e ci sono giorni grassi e giorni magri, tempi di dieta secca e leggera e tempi di grasso; tempi in cui ci si astiene dai cibi carnei e, una volta esaurito nell'orgia di carnevale quel che restava delle scorte invernali, ci si dà alla purificazione del corpo e dell'anima; e tempi in cui si ammazza il maiale e se ne consumano le primizie, tempi in cui lo si lavora, tempi in cui ci si gode dinanzi al fuoco quel che di esso rimane.

Rispetto all'anno e alla stagione, il mese è — tra le unità temporali che scandiscono il calendario — il meglio computabile anche, per così dire, a occhio nudo, visto il suo rapporto con le lunazioni. Il rapporto sole-luna scandisce il rapporto

anno-mese e lo qualifica in una dialettica caratterizzata dalla polarizzazione. Periodo d'un giro reale della terra intorno al sole, ma — come lo è secondo il sistema tolemaico — d'un giro apparente del sole attorno alla terra, l'anno s'imparenta direttamente al giorno, anch'esso risultato d'un rapporto sole-terra. E, come il giorno, anche l'anno può esser raffigurato in termini antropomorfi e divenire il simbolo d'un ciclo di vita umana. L'anno è, come dice Dante, "giovinetto" sotto il segno dell'Acquario, e indi invecchia finché lo raffiguriamo sotto le spoglie di Papà Natale o di Santa Klaus, un vecchio canuto e barbuto. L'analogia tra la vita umana e l'anno è parte del nostro Immaginario corrente, e nelle nostre frasi idiomatiche le metafore ispirate al parallelismo fra le due dimensioni sono comuni: l'anno può "nascere" o "morire", esser "giovane" o "vecchio", mentre per contro i giovani sono la "primavera della vita" e un uomo maturo si sente giunto al suo "autunno", cui terrà dietro, nel corso normale delle cose, "l'inverno". Allo stesso modo la vita si confronta col giorno: il nascere è un albeggiare, l'invecchiare un tramonto: e, se il giorno "muore" come gli uomini, la vita si "spegne" come fa il sole ogni sera dietro l'ultima linea dell'Occidente. La Chiesa cattolica sottolinea queste analogie modellando l'anno liturgico sulla vita dell'Uomo per eccellenza, il Cristo Gesù, e scandendo il giorno in ore canoniche che sono un richiamo continuo al tempo che passa, un appello alla vita e alle sue opere e un *memento mori*.

Il mese introduce in questo sistema un terzo elemento, di natura se vogliamo notturna e femminea. Il mese è dominato dalla luna, dal suo moto, dalle sue fasi. Nei sistemi calendariali che hanno il mese a loro base, il giorno inizia — al pari del resto del giorno liturgico cattolico, legato alla concezione ebraica del tempo — non alla mezzanotte come noi siamo abituati a computare legalmente o all'alba come ad esempio avviene nell'Immaginario delle culture indoeuropee, bensì al tramonto. Dominato dalla luna, il mese estende il suo potere reale sulle forze ctonie e femminili, sulle forze della morte e della rinascita: la luna regna sui flussi mestruali e sulle maree, impone i suoi ritmi alla crescita delle piante e al vino che riposa nei tini, è signora del mutamento, della metamorfosi, della trasformazione. Gli animali sentono la luna, è con

essa che avvengono i mutamenti stregonici o licantropici[3].

Questo carattere "terribile" del mese è un elemento da domare e da razionalizzare. Per questo nel calendario tradizionale europeo il periodo che apre l'anno, sentito come momento di festa prolungata ma altresì di "pericolo cosmico", è quello detto delle "dodici notti" tra il Natale e l'Epifania. Dodici notti, significativamente: non dodici giorni; l'ultima, la *twelfth night* degli Inglesi, è la notte dell'Epifania di shakespeariana memoria. In questo periodo, si traggono per così dire le sorti dell'anno nuovo: ogni giorno simboleggia e compendia un mese, in modo che un Natale felice sarà, ad esempio, promessa di un fausto gennaio e via dicendo. Le costellazioni principali sono dodici, e dodici ancora gli apostoli: sistema cosmico tardo-romano e sistema cosmico cristiano si alleano nel cercar di limitare questa presenza pericolosa del mese nel loro computo calendariale, questa — potremmo dire — presenza della luna nel loro sistema cosmico (e mentale) retto da principî solari. E vi saranno, così, mesi fausti e infausti: nel calendario giuliano, si consideravano fausti i mesi dispari e nefasti i pari, o fausti quelli di trentun giorni e nefasti quelli di trenta e nefastissimo quindi il più corto, il febbraio.

D'altra parte, i mesi non coincidono perfettamente — nel nostro sistema calendariale — né con il moto delle costellazioni, né con le fasi lunari. Ne deriva che non v'è parte dell'anno che non cada sotto l'influenza di più d'un sistema concettuale, che non sia esposta a forze e a interpretazioni diverse e magari contrastanti. Si può dire che ogni giorno abbia un suo ruolo in uno dei diversi sistemi che lo coinvolgono e che magari in un modo o nell'altro convivono, e che quindi vada letto secondo una pluralità di chiavi di lettura.

Nel sistema moderno, i giorni si definiscono essenzialmente sulla base di due componenti: il numero progressivo di ciascuno di loro nell'arco del mese rispettivo, e il nome che ciascuno di loro assume a seconda della sua posizione nella settimana. Oggi mese e settimana — specie nel ritmo della vita dell'età industriale — sono entrambi ben più importanti che non ad esempio la stagione, che imperava sui sistemi a base economica agricola o pastorale. Ma la settimana ci riconduce d'altra parte a due fondamentali sistemi di

pensiero: quello ebraico basato sul concetto della Creazione e delle sue sette fasi, e quello d'origine caldea dei sette pianeti, ciascuno reggente a turno un giorno specifico. In realtà, la settimana — ignota a Egizi e a Greci, che usavano le decadi — sembra essere stata avviata proprio dalla grande astronomia caldea, e quindi risentire a sua volta di tutto il reticolato di divieti rituali propri di quella cultura. Se noi siamo riluttanti a sposarci o a partire nei giorni di martedì o di venerdì, lo dobbiamo a quegli antichi tabù.

Ora, la settimana è, rispetto all'anno, alla stagione, al mese, al giorno, al sistema delle costellazioni, a quello delle fasi lunari, un elemento di teorico disturbo. I mesi sono 12, le stagioni 4, i giorni di ciascun mese possono essere 30 o 31, solo in un caso 28 e, una volta ogni quattro anni, 29. Ebbene, il fatale 7 — numero carico di un antico potere nefasto, appunto d'origine caldaica — non si divide esattamente per nessuno di questi numeri, tranne per quello corrispondente ai giorni del cupo e malsano febbraio. La durata d'una lunazione sembra potersi confrontare col periodo di sette giorni, ma si differenzia da esso quel tanto che basta a confondere ancora una volta le cose. Quanto ai giorni dell'anno, se soltanto fossero uno di meno si adatterebbero a meraviglia al sistema settenario e avremmo le nostre classiche 52 settimane dell'anno legale: avanza però un giorno, che ancora una volta mette tutto in discussione.

Nella pratica, d'altra parte, il periodo settimanale costituisce il *continuum* che lega il nostro sistema cronologico, attutisce i traumi della scansione, consente più agevoli còmputi. Al tempo stesso, legata com'è al sistema planetario, la settimana si connette a sua volta a quei caratteri simbolici del trascorrere periodizzato del tempo inteso come figura del consumarsi e del rinnovarsi del *saeculum*. Così, ogni settimana ha un principio e una fine, un periodo di caos e di riposo, quindi di festa nel più evidente senso antropologico del termine, un giorno nel quale le convenzioni quotidiane — il lavoro, ad esempio — si aboliscono mentre ci si ritempra per piú vigorosamente ristabilirle a partire dall'indomani. Lo *shabbat*, la *dies dominica*, il "giorno del Signore", corrisponde al giorno del riposo del Creatore nel *Genesi* e quindi del riposo a Suo esempio e del culto a Lui dedicato, ma è al

tempo stesso memoria del fatto che Dio è il "Padrone del Sabato", cioè il Signore di tutte le cose e Colui che verrà a giudicarle nel Grande Sabato del Giudizio Universale.

Ma, se il calendario è fatto di giorni, ci si trova dinanzi a un nuovo paradosso: quello, cioè, per cui è appunto il giorno che gli sfugge. Per il sistema calendariale, il giorno è una sorta di atomo nel senso originario ed etimologico del termine: non si scompone, non si divide, non ci si guarda dentro, è una unità indifferenziata. A qualificarlo sta soltanto la sua posizione nella settimana, nel mese e magari nell'anno (ad esempio nell'anno liturgico cattolico): ma, in sé, ciascun giorno è — visto dalla sponda del calendario — un'entità omogenea alle altre che costituiscono l'anno.

Beninteso, le cose non stanno così. Abbiamo già visto che il giorno sta in rapporto non solo astronomico, ma anche simbolico, con l'anno e con la vita dell'uomo, che del resto si distende appunto nell'arco d'un tempo specifico. Già la distinzione in giorni fasti e giorni nefasti, conosciuta un po' in tutte le culture (dalla caldea all'egizia alla greca alla celtica), costituisce un primo livello differenziante. Ma altri ve ne sono, all'interno del giorno sentito come unità. A parte la distinzione in ore, minuti e secondi, che mira più ai caratteri matematici, quindi quantitativi, che non a quelli qualitativi, il giorno si distingue in un periodo di luce e un periodo di tenebre, e questi due periodi si modificano lentamente nel corso dell'anno secondo la posizione di ciascun giorno rispetto alle due date-cardine dei solstizi. La lingua italiana, come del resto molte lingue moderne, è in questo ingannatrice, poiché "giorno" significa al tempo stesso l'arco delle ventiquattr'ore necessarie alla terra per compiere un'evoluzione completa attorno al suo asse e il periodo in cui una parte della sua superficie è illuminata dalla luce del sole. In questa seconda accezione, abbiamo l'alternanza e l'opposizione "giorno-notte". E la notte, tempo del buio dominato dalla divinità femminea e infera della luna, è tempo di paura, d'inganni, di pericoli, ma anche di meraviglie. Torna forse qui l'ambiguità del nostro Immaginario, perennemente lacerato (o almeno perennemente costretto a orientarsi) fra i caratteri originali indoeuropei che ne stanno per molti versi alla base — la cupa Notte di Esiodo, madre dell'Inganno, della Nemesi,

della Morte — e l'elemento caldeo-giudaico che segna fortemente di sé sia la cultura astrologica dalla quale dipende gran parte del nostro sistema di simboli, sia la religione cristiana che quest'ordine di valori ha ereditato e per la quale — si pensi al giorno della liturgia — la notte apre il giorno e quasi lo partorisce, e questo parto della Luce è figura del Cristo che nasce nel profondo della notte del solstizio d'inverno dal seno della Vergine Maria.

Dal punto di vista delle feste, quest'alternanza giorno-notte è fondamentale. Per quanto la festa possa svolgersi, con i suoi riti e i suoi momenti di gioia o di spreco, durante l'arco intero d'un giorno, molte feste cristiane hanno il loro cuore profondo non già nelle ore di luce, bensì in quelle di oscurità: così il Natale, la Pasqua, le due notti solstiziali dedicate ai due Giovanni. Liturgia cattolica e tradizioni popolari hanno conservato pienamente, nel loro rispettivo tessuto, memoria di questa precedenza cronologica e in un certo senso di questa preminenza sacrale della notte sul giorno, delle tenebre sulla luce. Precedenza che pare rispecchiare quella del caos primordiale da cui la Parola divina trasse la luce — "Fiat Lux" — e che beninteso si articola sulle linee d'un sistema di valori che punta alla luce come alla sua estrinsecazione più alta. Tenebre sacrali, materne: *Ex tenebris lux*, come suona l'impresa araldica della famiglia Capponi, la cui arme è appunto tagliata d'argento e di nero, i colori della luce e della notte.

Almanacchi e lunari

Attraverso i calendari, si legge quindi la concezione che una data civiltà ha dello scorrer del tempo. E, siccome la concezione del trascorrere del tempo si accompagna in genere alla volontà di razionalizzarlo, di padroneggiarlo e quindi di impedirne l'usura consentendone (o provocandone) il rinnovarsi, ecco che un calendario è, per sua natura, un documento sulla lettura ciclica del tempo, e quindi sulla necessarietà che il passato ritorni sotto forma di futuro. La scansione tra giorni di lavoro, legati al quotidiano e pertanto al sacralmente parlando non qualificato, e giorni di festa, ga-

ranzia del ritorno e del rinnovarsi del tempo nonché della stabilità delle istituzioni di cui le feste sono appunto testimonianza, informa di sé il sistema calendariale. Com'è stato detto molto felicemente, "una funzione essenziale del calendario è quella di scandire la dialettica del lavoro e del tempo libero, l'intrecciarsi di due tempi: quello regolare ma lineare del lavoro, piú sensibile alle mutazioni storiche, e quello ciclico della festa, più tradizionale ma pur sempre permeabile ai mutamenti della storia"[4]. Questa complementarità della festa e del lavoro, questo riflettersi e spiegarsi dell'uno nell'altra e viceversa, è fondamentale alla comprensione dell'universo della festa: questa è il momento del godimento dei frutti del lavoro e della riconsacrazione del suo significato profondo, nella stessa misura in cui quello si qualifica al di sopra del livello della fatica che è castigo e abbrutimento (*labor a labe*) appunto nella prospettiva del tempo in cui i frutti ammassati nel suo corso potranno essere liberamente, gioiosamente fruiti. E tutto ciò si vede bene nel calendario romano con le sue feste dedicate praticamente ogni mese a divinità protettrici ed eponime dei lavori dei campi e dei pascoli (o che, piuttosto, da quei lavori prendevano nome) e avviate a culminare nelle feste di fine d'anno in onore di Saturno, identificato certo con Chronos in quanto divinità che presiedeva alla fine dell'anno ma al tempo stesso rimasto l'antico dio rurale della pienezza delle dispense destinate a vuotarsi come garanzia magica di un loro futuro colmarsi di nuovo, nell'anno prossimo, grazie a nuovi raccolti.

Questo carattere pratico del calendario, questo suo scandire le opere e i giorni dell'uomo, il tempo del lavoro e quello della gioia che, nell'Occidente cristiano, si accompagna alla preghiera pubblica e solenne (laddove il quotidiano è piuttosto il tempo della preghiera privata, come lo è — viste le prevalenti caratteristiche del mondo preindustriale — della solitudine), ha fatto sì che, specie dall'invenzione della stampa in poi, esso sia divenuto un compagno fedele dell'uomo. Attorno ai calendari si coagula ben presto tutta una saggezza popolare a sfondo soprattutto meteorologico, esprimentesi in proverbi a carattere in genere gnomico: la vediamo crescere nei trattati di agronomia medievali e rinascimentali[5], spesso eco — ma eco rivissuta e ripensata — di quelli classici, e

trasferirsi nei calendari, negli almanacchi, nei lunari che invadono il mercato della carta stampata dal XV secolo in poi[6] e che in genere si vendono per pochi soldi. Un *Lunario al modo di Italia calculato* figurava nella biblioteca del mugnaio Menocchio, l'ormai famoso nonconformista friulano del Cinquecento studiato da Carlo Ginzburg[7]: e il contrario sarebbe stato strano. Ogni anno ha i suoi pronostici, le sue strenne, i suoi fogli volanti: le due "grandi" lune contadine, quella di maggio e quella di settembre, regolano la vita dei campi, e riducono in fondo a due — una fredda-umida, una calda-secca — le quattro stagioni della nostra penisola temperata. Naturalmente tutta questa sapienza contadina, distillata in proverbi, risente del conflitto, o meglio delle distonie, rispetto alla cultura cosiddetta "egemone". Tuttora un po' tutti continuiamo a dire: "Santa Lucia il giorno più corto che ci sia", riferendoci appunto al 13 dicembre, festa di santa Lucia e in un certo senso festa della Luce (Lucia è la protettrice degli occhi, ma è soprattutto il suo nome a chiarirci le sue funzioni), cioè del solstizio d'inverno a partire dal quale il sole ricomincia a prevalere sulle tenebre. Eppure, il giorno di santa Lucia dista una settimana dal solstizio: il fatto è che la buona sapienza contadina si è coagulata in proverbio prima della riforma calendariale del 1582, quando il 13 corrispondeva al 20 del calendario riformato[8]. Insomma, il proverbio ha in sé ragione, ma l'averlo conservato non ha tenuto conto della riforma intercorsa.

La letteratura calendariale a sfondo folklorico è ancor oggi molto viva in Italia, dove anzi si è in presenza di un ritorno d'interessi nei suoi confronti, legato anche al *revival* folklorico o pseudotale. I prontuari che offrono, insieme, notizie astronomiche e meteorologiche, elementi astrologici o proverbiali, consigli e precetti varî sulla vita dei campi e la cura dell'orto o del giardino, informazioni sulle fiere e le sagre e così via, sono diffusi e godono di altissime tirature: si pensi al *Vero Sesto Cajo Baccelli* di Firenze, al *Gran Pescatore di Chiaravalle* di Torino, al *Barbanera* di Foligno, al calendario di *Frate Indovino* di Perugia. Consultare uno di questi volumetti, che a torto i ceti che si credono "colti" disprezzano (o che vanno ora equivocamente "di moda"), è un'autentica avventura in un mondo "di margine" fra cultura

egemone, cultura subalterna e sollecitazioni consumistiche di varia natura — dalla musica leggera al *bricolage* al commercio di gioielli-talismano —; un tessuto di *colportage* vivo, presente, "provinciale" sì ma nel senso in fondo migliore del termine. *Il Gran Pescatore di Chiaravalle*, che si definisce nel sottotitolo *Almanacco popolare agricolo astronomico astrologico*, sulla copertina dal caro, modesto azzurro carta da zucchero promette "oroscopi-festività-calendario-sogni-fiere-mercati"; nell'annata 1981 (presentata come "anno 262° dalla prima pubblicazione"), Arturo Carlo Jemolo trattava di *Almanacchi e morale*, Maurizio Corgnati dava da par suo lezioni alla grande "*Dello Scopone*", Giovanni Arpino parlava di sport e così via, in un autentico gioco della e alla mediazione culturale.

Il calendario popolare finisce insomma col presentarsi come dotato di una sua identità, per quanto sia arduo stabilire se a fino a che punto autonoma rispetto al sistema calendariale "egemone". Dal punto di vista della festa, comunque, se il calendario ufficiale garantisce il legame tra festa e istituzioni, quello popolare invita a una riflessione profonda su una sintassi festiva forse in via di consunzione e di degradazione, tuttavia ancora molto viva in varie regioni del nostro paese, e dura a morire anche là dove l'urbanesimo e i mutamenti nei costumi e nella vita sociale apportati nel secondo dopoguerra da un progresso dai tempi serrati ne hanno causato la scomparsa o l'eclisse.

Nel calendario popolare, la festa conserva comunque modificato un elemento antropologicamente parlando di primaria importanza: il senso del "meraviglioso", l'idea che ad essa sia legata la possibilità dello straordinario, quindi del prodigioso. Un prodigioso, intendiamoci, non sempre né necessariamente positivo: la festa resta un tempo di gioia, ma anche di pericolo. Tempo "alto", "intenso". Certe credenze ce lo ricordano con esattezza: ad esempio, quella secondo la quale vi sono formule, scongiuri, cerimonie (in genere a carattere terapeutico) che per aver efficacia debbono essere trasmesse oralmente la notte di Natale. Così varie cerimonie o vari cibi, interdetti nei periodi del Quotidiano o insignificanti in esso, acquistano rilievo e potenza nei giorni di certe feste: il panettone di Natale, consumato il 2 febbraio per san Biagio, giorno del patrono della gola, preserverà per tutto l'anno

dal mal di gola; le castagne secche, consumate il 17 gennaio cioè per il giorno di sant'Antonio, difendano dagli assalti delle zanzare, e così via.

Le feste popolari si dispongono, in linea generale e per quel che ne rimane vivo nel nostro paese, in cicli che risentono di due elementi del resto spesso interferenti fra loro: da una parte i ritmi del lavoro d'un mondo ancor legato profondamente alla terra, ai cicli agricolo-pastorali, ai campi e ai pascoli; dall'altra l'anno liturgico cattolico. Le vecchie "Quattro Tempora" del calendario liturgico, cioè i periodi di tre giorni di digiuno che si osservano alla vigilia delle quattro stagioni e che avevano probabilmente anche un significato propiziatorio oltre quello penitenziale, scandiscono con precisione — a cominciare da quelle autunnali, che cadevano alla metà di settembre — i cicli delle solennità che potevano ben essere religiose, ma alle quali veniva collegato tutto un bagaglio di consuetudini che in certi casi paiono derivare da costumi o credenze precristiani, in altri potevano aggiungersi col tempo, anche sulla base di eventi ispirati alla contingenza (pestilenze, carestie, e via dicendo) ma che tendevano a loro volta a venir mantenuti e a fondare una consuetudine. L'anno folklorico, se è lecito esprimersi in questo modo, si avvìa con l'autunno, cioè col periodo corrispondente a quello in cui la Chiesa celebra (almeno dall'XI secolo) le ricorrenze funebri e, col periodo dell'Avvento, si prepara al Natale. Le pratiche popolari dell'autunno sono segnate da questo carattere che risente profondamente delle sue origini agrarie. In ottobre si inizia la semina del grano, e in novembre si celebra quel che riposa sotto la terra in attesa di rinascere; i morti tornano ritualmente a visitare i vivi così come questi, cultualmente, visitano quelli, e tutto il periodo compreso fra i primi di novembre e l'Epifania è un *tempus terribile*, nel quale le porte dell'Aldilà restano aperte. In Sicilia, sono i morti a portare i doni ai bambini, nella notte fra l'1 e il 2 novembre; e questo rapporto fra culto dei morti e culto della fecondità è sottolineato dal legame autunno-inverno, stabilito proprio dalla strenna, che in genere è sempre recata da un personaggio dell'Altro Mondo: santa Lucia, san Nicola, Gesù Bambino, i Magi, la Befana. Lasciamo da parte Papà Natale, che non rientra in quella che — con l'approssimazione che sempre

è inevitabile in casi del genere — potremmo definire la tradizione autoctona italiana. La distribuzione dei doni si accompagna del resto alla loro offerta; la cultura del dono è per sua natura una cultura di scambio rituale: il ciclo autunno-invernale è caratterizzato dai riti di "questua", che vanno dal giorno dei santi a san Martino (11 novembre) a Natale, al Capodanno, all'Epifania, fino a sant'Antonio (17 gennaio). Col Natale, il Capodanno, l'Epifania, si entra in un periodo strettamente collegato (le famose "dodici notti", compendio dell'anno), che siamo abituati a ritmare con la presenza del presepio e dell'albero, mentre un'altra usanza — quella del "ceppo" che doveva consumarsi lentamente nel camino, fra Natale ed Epifania — sta cadendo in disuso per evidenti motivi pratici, salvo tornare in uso per uno dei tanti fenomeni di *revival*, magari legato stavolta alla moda del caminetto a legna come elemento decorativo. Beninteso, questo periodo è per eccellenza il tempo dei presagi, come la credenza che l'andamento del giorno di Capodanno segni quello dell'anno intero. Mentre molti riti sottolineano la continuità fra il vecchio e il nuovo tempo e al tempo stesso il valore di rinnovamento che si attribuisce all'anno nuovo, quello della rottura o del rogo degli oggetti vecchi o di simboli legati alla vecchiaia, agli affanni e via dicendo sottolineano la cacciata degli elementi negativi legati all'anno che scompare.

Ma cerimonie come il "Rogo della Vecchia" o lo *charivari* (la scampanata) per "cacciare gennaio", hanno un indubbio contenuto carnevalesco. Difatti con l'Epifania o con sant'Antonio (17 gennaio), il protettore degli animali e soprattutto del Re Sacrificato del Carnevale, il porco, inizia appunto il periodo carnevalesco, con le sue "libertà" e i suoi riti d'orgia, di consumo delle scorte invernali o meglio di quel che ne resta in attesa del ricostituirsi di esse nel nuovo anno.

La primavera si annunzia a sua volta sulla base dei due cicli, quello cristiano della quaresima e quello agricolo del risveglio della natura. Il periodo di astinenza, quindi di dieta leggera, è congruo appunto a entrambe le dimensioni. In Valtellina si "chiama l'erba"; in Veneto ci si fa "incontro a marzo". Il Carnevale protende ancora le sue propaggini chiassose in una battaglia di retroguardia contro la quaresima: lo si vede nei riti di mezza quaresima, nelle cerimonie tipo

"Sega-la-Vecchia" o in certe usanze legate alle promesse di matrimonio e ai rituali di corteggiamento delle ragazze. Dopo la grande solennità pasquale, resurrezione del Cristo e rinascita della natura dal lungo letargo invernale, il ciclo primaverile vero e proprio si adorna delle cerimonie di Calendimaggio, che nelle loro varie forme sembrano richiamare comunque sempre, e da vicino, antichi culti vegetazionali, per quanto le tesi positivistiche che intendevano riallacciare troppo deterministicamente l'Albero di Maggio ad usanze e credenze dentrolatriche abbiano fatto il loro tempo.

Certo, comunque, il maggio è uno dei mesi più contraddittori dell'intero arco calendariale folklorico. Esso conserva in parte il carattere infausto che aveva presso i Romani, specie per tutto quanto riguarda il matrimonio e la riproduzione: ma la Chiesa ha attutito e razionalizzato tale carattere, facendone appunto il mese della castità, il mese della Vergine Maria.

L'estate si annunzia con i riti solstiziali legati a san Giovanni Battista ed è cosparsa di solennità che, collegandosi ai lavori agricoli, sono naturalmente diverse da regione a regione: lo sviluppo della penisola italica in termini di latitudine e l'andamento montuoso di molte regioni spiegano perché, a differenti climi, corrisponda una proporzionale diversità nei riti agrari e nelle loro date. L'estate è anche il tempo delle feste dotate di caratteri agonistici più marcati, talora perfino aggressivi, sia pur ritualizzati: si pensi al Palio di Siena o alle varie "incanate", ribellioni rituali connesse alla mietitura. Con l'estate, si celebrano le raccolte (dei cereali, dell'uva, delle olive) e il ritorno degli animali dagli spiazzi alpestri. Le riserve alimentari si ricostituiscono, e alla fine dell'autunno le semine e i culti legati alla terra, i culti funerari e fecondativi, segnano che il nuovo ciclo vitale ha inizio.

Il calendario folklorico affonda le sue ragioni nelle strutture vitali dell'esistenza comunitaria, nei suoi culti e nel suo lavoro. Ma il fissare l'anno e le sue solennità, il definire il sistema festivo e quello, ad esso complementare, quotidiano, è prerogativa eminentemente regale e sacerdotale. È il potere che impone il calendario ufficiale, quello che razionalizza il trascorrere del tempo e il moto degli astri accordandolo

è inevitabile in casi del genere — potremmo definire la tradizione autoctona italiana. La distribuzione dei doni si accompagna del resto alla loro offerta; la cultura del dono è per sua natura una cultura di scambio rituale: il ciclo autunno-invernale è caratterizzato dai riti di "questua", che vanno dal giorno dei santi a san Martino (11 novembre) a Natale, al Capodanno, all'Epifania, fino a sant'Antonio (17 gennaio). Col Natale, il Capodanno, l'Epifania, si entra in un periodo strettamente collegato (le famose "dodici notti", compendio dell'anno), che siamo abituati a ritmare con la presenza del presepio e dell'albero, mentre un'altra usanza — quella del "ceppo" che doveva consumarsi lentamente nel camino, fra Natale ed Epifania — sta cadendo in disuso per evidenti motivi pratici, salvo tornare in uso per uno dei tanti fenomeni di *revival*, magari legato stavolta alla moda del caminetto a legna come elemento decorativo. Beninteso, questo periodo è per eccellenza il tempo dei presagi, come la credenza che l'andamento del giorno di Capodanno segni quello dell'anno intero. Mentre molti riti sottolineano la continuità fra il vecchio e il nuovo tempo e al tempo stesso il valore di rinnovamento che si attribuisce all'anno nuovo, quello della rottura o del rogo degli oggetti vecchi o di simboli legati alla vecchiaia, agli affanni e via dicendo sottolineano la cacciata degli elementi negativi legati all'anno che scompare.

Ma cerimonie come il "Rogo della Vecchia" o lo *charivari* (la scampanata) per "cacciare gennaio", hanno un indubbio contenuto carnevalesco. Difatti con l'Epifania o con sant'Antonio (17 gennaio), il protettore degli animali e soprattutto del Re Sacrificato del Carnevale, il porco, inizia appunto il periodo carnevalesco, con le sue "libertà" e i suoi riti d'orgia, di consumo delle scorte invernali o meglio di quel che ne resta in attesa del ricostituirsi di esse nel nuovo anno.

La primavera si annunzia a sua volta sulla base dei due cicli, quello cristiano della quaresima e quello agricolo del risveglio della natura. Il periodo di astinenza, quindi di dieta leggera, è congruo appunto a entrambe le dimensioni. In Valtellina si "chiama l'erba"; in Veneto ci si fa "incontro a marzo". Il Carnevale protende ancora le sue propaggini chiassose in una battaglia di retroguardia contro la quaresima: lo si vede nei riti di mezza quaresima, nelle cerimonie tipo

"Sega-la-Vecchia" o in certe usanze legate alle promesse di matrimonio e ai rituali di corteggiamento delle ragazze. Dopo la grande solennità pasquale, resurrezione del Cristo e rinascita della natura dal lungo letargo invernale, il ciclo primaverile vero e proprio si adorna delle cerimonie di Calendimaggio, che nelle loro varie forme sembrano richiamare comunque sempre, e da vicino, antichi culti vegetazionali, per quanto le tesi positivistiche che intendevano riallacciare troppo deterministicamente l'Albero di Maggio ad usanze e credenze dentrolatriche abbiano fatto il loro tempo.

Certo, comunque, il maggio è uno dei mesi più contraddittori dell'intero arco calendariale folklorico. Esso conserva in parte il carattere infausto che aveva presso i Romani, specie per tutto quanto riguarda il matrimonio e la riproduzione: ma la Chiesa ha attutito e razionalizzato tale carattere, facendone appunto il mese della castità, il mese della Vergine Maria.

L'estate si annunzia con i riti solstiziali legati a san Giovanni Battista ed è cosparsa di solennità che, collegandosi ai lavori agricoli, sono naturalmente diverse da regione a regione: lo sviluppo della penisola italica in termini di latitudine e l'andamento montuoso di molte regioni spiegano perché, a differenti climi, corrisponda una proporzionale diversità nei riti agrari e nelle loro date. L'estate è anche il tempo delle feste dotate di caratteri agonistici più marcati, talora perfino aggressivi, sia pur ritualizzati: si pensi al Palio di Siena o alle varie "incanate", ribellioni rituali connesse alla mietitura. Con l'estate, si celebrano le raccolte (dei cereali, dell'uva, delle olive) e il ritorno degli animali dagli spiazzi alpestri. Le riserve alimentari si ricostituiscono, e alla fine dell'autunno le semine e i culti legati alla terra, i culti funerari e fecondativi, segnano che il nuovo ciclo vitale ha inizio.

Il calendario folklorico affonda le sue ragioni nelle strutture vitali dell'esistenza comunitaria, nei suoi culti e nel suo lavoro. Ma il fissare l'anno e le sue solennità, il definire il sistema festivo e quello, ad esso complementare, quotidiano, è prerogativa eminentemente regale e sacerdotale. È il potere che impone il calendario ufficiale, quello che razionalizza il trascorrere del tempo e il moto degli astri accordandolo

con le istituzioni e che incardina così la stabilità di un sistema politico nell'asse cosmico del volgere delle sfere.

Nel mondo euromediterraneo, il calendario reca nomi illustri, nomi di re, di fondatori dell'impero, di papi: Numa Pompilio, Caio Giulio Cesare, Gregorio XIII.

Che sia stato Numa Pompilio il primo fondatore del calendario romano è per la verità leggenda. È semmai "naturale pensare che il calendario, derivando direttamente dalla scienza etrusca, sia stato introdotto durante il periodo etrusco di Roma"[9]. Di quel che c'era prima del cosiddetto calendario di Numa, non sappiamo praticamente nulla. È probabile — seguiamo in ciò le congetture del Dumézil — che comunque una grande importanza fin dall'antichità avessero le lunazioni, designate con l'antico termine d'origine indoeuropea *menses* che rivela come la luna fosse, con le sue fasi, la grande regolatrice, la regolatrice per eccellenza, del mondo antico. Il calendario soli-lunare di Numa si presenta immediatamente come incentrato sulla nozione di festa, collegata in genere alle scansioni stagionali, poiché tende a determinare quale parte nello scorrere regolamentato del tempo abbia il Sacro. I concetti di *fas* e di *nefas*, quindi di *dies fasti* e *dies nefasti*, quindi di *feriae* come "periodo in cui l'uomo rinuncia alle attività profane, periodo che l'uomo riserba agli déi"[10], polarizzano il tempo calendariale in una dicotomia di Sacro e di Profano. Naturalmente, a render più ardua la lettura del calendario romano antico è la compresenza di due quadri concettuali, entrambi alternativi: quello dell'alternanza di giorni *fasti* e *nefasti*, che mirava a qualificare i giorni dal punto di vista dell'azione umana, e quello dell'alternanza di giorni *festi* e *profesti*, che li distingueva in giorni, rispettivamente, di "proprietà divina" (e quindi non profanabili con attività umane) e no. Il tabù dell'attività umana coinvolge quindi giorni festivi e giorni non festivi: i *dies festi* sono sempre e tutti *nefasti* (a parte qualche particolarissima eccezione) per quel che concerne le attività umane, ma vi sono anche dei *dies profesti* che sono a loro volta *nefasti* per motivi diversi. Se ai *dies nefasti* a vario titolo aggiungiamo le *feriae*, che potevano essere a loro volta di molti generi, *publicae* o *privatae*, e di livello e durata differente, il quadro che ne

risulta è quello di un tempo minuziosamente regolato e accuratamente scandito.

Tuttavia, il calendario di Numa aveva finito col registrare un tale scollamento fra anno legale e corso reale delle stagioni, che nel 46 a.C. Cesare, avvalendosi dei còmputi dell'astronomo alessandrino Sosigene, avviò la sua celebre riforma calendariale. Il calendario giuliano, entrato in vigore il 1° gennaio del 45 a.C., fa una scelta fondamentale: non tiene conto alcuno della luna, si presenta quindi come un calendario essenzialmente solare nel quale i mesi sono in pratica delle unità di còmputo che tagliano l'anno in dodici periodi di grosso modo pari lunghezza. L'anno civile di 365 giorni recuperava una volta ogni quattro anni le sei ore circa perdute in rapporto all'anno tropico grazie all'aggiunta di un giorno. Essa si otteneva "ripetendo" il "sesto giorno precedente le calende di marzo", cioè il 24 febbraio. Gli anni interessati da questa correzione debbono il loro nome di "bisestili" appunto a tale pratica.

Giulio Cesare è anche responsabile di altri mutamenti che ci sono divenuti familiari. Ad esempio lo spostamento della data di Capodanno da quella arcaica del 1° marzo a quella del 1° gennaio. Inoltre, egli fissò solstizi ed equinozi nell'ordine destinato a divenirci familiare.

Tuttavia, un po' per l'ineliminabile scarto fra anno legale e anno tropico, un po' per i sia pur piccoli errori di calcolo di Sosigene, anche il sistema avviato da Cesare si andò usurando. Già nel 325, i Padri riuniti nel concilio di Nicea notavano che ormai l'equinozio primaverile si era notevolmente spostato rispetto alla tradizionale data cesariana. Il problema era grave, perché sull'equinozio di primavera si calcolava la Pasqua, ed essa era uno dei cardini dell'intero anno liturgico. Ad ogni modo, fu soltanto nella seconda metà del XVI secolo che ci si decise a una revisione del venerabile calendario giuliano.

Cinquecento: tempo di astronomia, tempo di riforme. Un oscuro medico-astronomo calabrese, Luigi Lilio, passò la vita stipendiato dal conte Carafa feudatario di Cirò per attendere a una riforma calendariale, il cui compendio, dopo la sua scomparsa, fu presentato nel 1577 a papa Gregorio XIII e divenne la base per la riforma calendariale detta appunto gregoriana. La situazione era in effetti diventata abbastanza

grave: l'equinozio reale di primavera, ormai, cadeva l'11 marzo.

Con la bolla *Inter gravissima* del 24 febbraio 1582 Gregorio impose alla parte della Cristianità che gli era rimasta fedele il nuovo calendario. Se Giulio Cesare, per adeguare il corso del sole a quello dei giorni legali, aveva allungato il 46 a.C., Gregorio tagliò ben dieci giorni al 1582: i buoni cattolici, quell'anno, se ne andarono a letto il 4 ottobre e si svegliarono il 15 dello stesso mese. Non tutti, per la verità: ai Francesi l'esperienza del salto cronologico toccò fra il 9 e il 20 dicembre del medesimo anno; i Paesi Bassi cattolici adottarono la riforma a partire dal 1583, l'Austria e la Baviera dal 1584, i vari stati della Germania e della Svizzera cattolica nel medesimo anno, con una serie di varianti locali; ultime fra le nazioni cattoliche furono la Polonia, che accolse la riforma calendariale nel 1586, e l'Ungheria, che fece la stessa cosa l'anno successivo.

I paesi protestanti non avevano nulla da eccepire sulla natura scientifica della riforma, bensì sull'autorità che l'aveva emanata: fu quindi con una certa lentezza che si misero al passo. La Prussia si decise per prima, nel 1610, ma perché il suo esempio fosse seguito fu necessario attendere quasi un secolo e veder scendere in campo nientemeno che l'autorità di Gottfried Wilhelm Leibniz: la data scelta per il grande momento fu il 17 febbraio 1700, tuttavia la Gran Bretagna attese ancora fino al 1752 e la Svezia al 1753.

Un elemento politico-culturale, e in certo senso anche etno-culturale, impedì alla riforma gregoriana di varcare i confini del mondo ortodosso. Il calendario giuliano, mantenuto nell'uso liturgico delle Chiese che si riconoscevano nella grande eredità bizantina, era diventato una sorta di vessillo distintivo del panslavismo. La rivoluzione d'ottobre, in effetti, è tale secondo il calendario giuliano, con i suoi dieci giorni di ritardo su quello riformato: alla luce del quale, sarebbe stata una rivoluzione di novembre.

Il governo bolscevico si pose al passo con l'Occidente nel 1918; e tale esempio, fu seguito da tutti i paesi ortodossi abituati all'egemonia culturale russa: la Bulgaria nel 1918, la Iugoslavia e la Romania nel 1919, la Grecia nel 1923.

Intanto, anche l'extraeuropa si adeguava pian piano all'Occidente. In Giappone, il calendario gregoriano si seguiva dal 1873, in Cina dalla rivoluzione nazionalista del 1911, in Turchia Mustafa Kemal lo impose a partire dal 1927. È importante che l'adozione del sistema calendariale gregoriano fosse dovunque intesa come parte del processo di modernizzazione dei popoli.

Ma il gregoriano, come il giuliano, è un calendario solare. Con la vittoria del cristianesimo e con la sua adozione prima — con Costantino — quale culto permesso ufficialmente e anzi privilegiato, poi — con Teodosio — quale religione di stato, un elemento lunare entrava a complicare questo quadro. Se il calendario civile poteva tranquillamente restare quello giuliano, che anzi servì come base sulla quale impiantare quello liturgico, quest'ultimo aveva a sua volta esigenze tali da non potersi permettere di astrarre, come aveva fatto Cesare, dalle lunazioni. Ne dipendeva una delle due feste-cardine della liturgia, la Pasqua. Il calendario liturgico tornò quindi a essere un calendario soli-lunare.

Il problema della Pasqua, che tanti grattacapi doveva causare ai concili del medioevo, è una delle molte eredità ebraiche evidenti nella Chiesa cristiana. Eredi del sistema calendariale caldeo, gli Ebrei conoscevano un mese lunare constatato empiricamente dai sacerdoti, i quali sancivano, mese per mese, l'apparizione della luna nuova e quindi l'inizio di un mese lunare, la lunghezza del quale può andare — com'è noto — da ventinove giorni e sei ore a ventinove giorni e venti ore. Nella pratica, questo provocava un'oscillazione dai ventinove ai trenta giorni nella durata di ciascun mese: il fatto poi che la constatazione della sottilissima falce di luna crescente dovesse esser fatta dai sacerdoti immetteva nel ritmo "naturale" del calendario ebraico un potente elemento ritualistico. Il periodo pasquale doveva cadere obbligatoriamente fra il 14 e il 16 di nisan, il mese della fioritura, primo mese del calendario mosaico: esso era legato all'inizio della luna piena e all'offerta delle primizie dell'orzo. In pratica, la Pasqua cominciava il primo giorno di luna piena dopo l'equinozio di primavera, cioè esattamente a metà del mese solare corrispondente.

Le varie Chiese cristiane, a causa delle divergenze nella lettura delle Scritture o di varie ragioni locali, non si accor-

darono facilmente sulla celebrazione della Pasqua. Alla fine, nel 325, i Padri conciliari di Nicea stabilirono definitivamente che essa andava celebrata di domenica, giorno della Resurrezione del Signore. Ma la fissazione della domenica imponeva un ulteriore spostamento nel còmputo lunare; ne risultò che la Pasqua cristiana, a differenza dell'ebraica, avrebbe dovuto esser celebrata non il primo giorno di luna piena dopo l'equinozio di primavera, bensì la prima domenica dopo tale giorno. Anche per i cristiani il còmputo equinoziale diventava un elemento liturgico-sacrale di primaria importanza, e i trattati di còmputo si moltiplicavano. Nel 525 il fondatore della cronologia cristiana, Dionigi il Piccolo, pubblicò un *Libellus de ratione Paschae* adottato dalla liturgia romana come da quella franca; ma altri, ad esempio la gloriosa Chiesa celtica d'Irlanda, adottarono sistemi di còmputo differenti. Se in Occidente il sistema romano s'impose nel IX secolo, in Oriente esso non penetrò: la Chiesa ortodossa usa fissare la Pasqua ancora oggi su altre basi.

Il calendario liturgico cristiano-occidentale, che ha lasciato la sua impronta possente sull'intero quadro festivo italiano ed europeo, è praticamente, quindi, un sistema soli-lunare. Due grandi feste-cardine lo dominano: il Natale, festa solare anzi solstiziale, fissata al 25 dicembre; e la Pasqua, festa lunare e connessa con l'equinozio di primavera. La parte solare di esso riguarda il Natale e i due periodi ad esso riferiti, l'Avvento e il Tempo di Natale, che dura fino al 2 febbraio, Festa della Purificazione.

Come periodo liturgico, l'Avvento pare essere nato nella Francia del VI secolo quale "quaresima invernale", periodo di purificazione di quaranta giorni che dall'11 novembre, festa del grande patrono della Gallia merovingia, san Martino, andavano fino a Natale. Attualmente, la Chiesa cattolica celebra come la prima domenica di Avvento la più prossima al 30 novembre, e con essa l'inizio dell'anno liturgico che in origine si avviava però con l'Annunciazione, cioè con l'equinozio di primavera. Con la Purificazione, cioè con la Presentazione di Gesù al Tempio (che per la legge mosaica doveva avvenire 40 giorni dopo la nascita del figlio, se questo era maschio: tali giorni erano corrispondenti a quelli della segregazione della madre, considerata lungo tale periodo impura)[11] si chiude la

fase solare del calendario liturgico, che a sua volta, almeno al suo inizio, corrisponde a date, più che fisse, "semi-mobili". Essa non abbraccia piú d'un quarto della durata dell'anno.

Il resto dell'anno è dominato dalla data lunare della Pasqua, quindi dalle feste mobili. Esso comincia con la Settuagesima (nona domenica prima di Pasqua), che può cadere in una data compresa fra il 18 gennaio (e che quindi già "invade", con i suoi ritmi, il periodo ancora natalizio, che non a caso nella sensibilità folklorica si chiude con l'Epifania) e il 22 febbraio, e continua praticamente fino all'Avvento, in quanto, dopo le Pentecoste, il Tempo liturgico relativo si riferisce ordinariamente a quest'ultima festa.

Insomma, l'anno liturgico si compone essenzialmente di due cicli: un ciclo santorale, le cui date, fisse, corrispondono alle feste dei singoli santi — e possono o no essere "feste" nel senso corrente del termine secondo l'importanza dei vari santi, che salvo casi particolari varia da luogo a luogo col variare dei patronati e dei culti locali —; e un ciclo temporale, cioè l'insieme dei Tempi liturgici, le feste dei quali sono mobili se legate alla Pasqua.

In pratica, le grandi feste liturgiche sono in prevalenza mobili. È vero che numericamente le fisse prevalgono, ma molte di esse dipendono dal ciclo santorale, non da quello temporale. Tra le grandi feste fisse, celebrate come tali in tutta la Cristianità con caratteri di rilevante solennità, possiamo in fondo limitarci a ricordare il Natale, la Circoncisione, l'Epifania, l'Annunciazione, l'Assunzione, la Nascita della Vergine, l'Immacolata Concezione. Ma sono mobili, oltre alla Pasqua, l'Ascensione, la Pentecoste, il *Corpus Domini*, la Festa della Trinità.

Quanto al rapporto tra il calendario liturgico ufficiale e i vari calendari folklorici, bisogna tener presente sia la grande varietà geostorica e geoculturale dei secondi, sia le apparenti contraddizioni prodotte dal processo acculturativo tra il cristianesimo e i vari sistemi pre-ed extracristiani entrati in contatto con esso. Ad esempio, un'antica festa agricola o pastorale legata alle lunazioni, e quindi mobile, può essersi "fissata" entrando in contatto con il ciclo santorale o con una festa fissa del ciclo temporale cristiano.

Il territorio corrispondente alla penisola italica è un *puzzle*

culturale, nel quale entrano elementi indoeuropei (le varie popolazioni celtiche e italiche), greci, etruschi, punici, più tardi germanici (segnatamente longobardi, ma anche goti), più tardi ancora, almeno in Sicilia, musulmani. Ma importanza non minore hanno i culti e le usanze per così dire d'importazione: certe tradizioni vive nel versante medioadriatico della penisola, che sembrano dipendere da costanti immigrazioni anche molto antiche di popoli illirico-balcanici; oppure i molti costumi derivanti, nel Meridione della penisola, dalla lunga dominazione spagnola. Il folklore in genere, quello delle feste in particolare, conosce stratificazioni e interferenze non diverse, anzi simili e coincidenti, rispetto a quelle rilevabili nei vari dialetti. Ma talora anche un folklore in apparenza estraneo a quello italico può aver influito sul paese, in seguito se non altro alle scelte calendariali della Chiesa. Ad esempio la commemorazione dei defunti ai primi di novembre, dipendendo da una precisa decisione ecclesiale presa nell'XI secolo a partire dalla Francia e sulla base a quanto pare di usi popolari locali, ha immesso nelle nostre celebrazioni liturgiche un caratteristico elemento calendariale celtico, che ha trasformato una realtà d'origine lontana dal calendario romano in realtà cattolica, riconosciuta in tutta la Cristianità occidentale[12].

V

IL CRISTO-SOLE

Il mondo cristiano, che pur deve tanto — se non altro nella sua vita liturgica — alla luna, conserva tuttavia nei suoi riguardi un atteggiamento ambiguo, ispirato in gran parte a diffidenza e addirittura a paura. La luna è, col sole, uno dei due *luminaria* che rischiarano il cielo e reggono il passare del tempo e il suo cômputo. Ma al tempo stesso è un pianeta volubile (le sue fasi), imperfetto, strano: Dante, nel *Paradiso*, sottolinea la lentezza del cielo che essa governa rispetto al volgere delle altre sfere e i caratteri ancora in una qualche misura legati alla vita mortale — "imperfetti", se imperfezione in Paradiso potesse darsi — dei beati che gli si presentano in quel cielo. La dolce Giulietta di William Shakespeare esorta Romeo a "non giurare per la luna, l'incostante luna". E il senno d'Orlando, nel capolavoro dell'Ariosto, va a finire come tutti sanno sulla luna.

Al di sotto dell'incostanza, dell'imperfezione, della follìa, v'è un fondo ancora piú buio, nel pianeta notturno. È appunto quello del Sacro della notte: l'oscurità, la magia, la potenza legata alle acque, alla terra, alla donna. La luna governa le maree, fa crescere le piante, regola il flusso mestruale. È luna in cielo, ma Diana cacciatrice — la crudele, la selvaggia divinità del tiaso stregonico — sulla terra ed Ecate nel mondo delle ombre. L'*Apocalisse* la collega certo a Maria, che appare vestita di sole, coronata di stelle e con la luna appunto sotto i piedi[1]: ma la Vergine, eretta sulla falce lunare, vi si appoggia o la sta calpestando?

Anche a livello simbolico, la luna mantiene nel mondo

cristiano la sua ambiguità di fondo. Nel simbolismo ermetico-alchemico essa è associata all'argento e quindi al mercurio, con la sua volatilità, la sua incostanza acquea; in araldica la falce di luna nuova — il "crescente" — è simbolo benaugurante, che indica il crescere della fama o della gloria d'un casato; tuttavia, nella tradizione medievale e più tardi moderna — specie dopo che gli Ottomani ebbero conquistato Costantinopoli — essa è considerata il simbolo fondamentale dell'Islam, e quindi contrapposta alla croce. Nella tradizione ortodossa, come ancora si vede alla sommità di tutte le chiese greche e russe, la croce trionfa sulla mezzaluna.

Il fatto è che lo statuto simbologico cristiano è improntato alla solarità. Hanno contribuito a ciò due elementi fondamentali anzitutto l'eliocentrismo del linguaggio mistico-filosofico ellenistico, penetrato possentemente nel cristianesimo attraverso la mediazione degli Apologisti e dei Padri della Chiesa e poi rivivificato dalla tradizione ermetica rinascimentale; in secondo luogo le circostanze storiche nelle quali il cristianesimo si affermò nel corso del IV secolo.

Già a partire dal secolo precedente, la crisi dell'impero aveva provocato l'ascesa al trono di una serie d'imperatori che, come Aureliano, avevano favorito l'instaurarsi d'una sorta di "monoteismo imperiale" rotante attorno al simbolo del sole. Questi imperatori mantenevano vigoroso il loro carattere militare — la storiografia tedesca li conosce come *Soldatenkaiser*, "imperatori-soldati" —, e può anche darsi che, in qualche caso, la loro origine illirica o orientale abbia facilitato l'imposizione del culto solare. Il fatto è tuttavia che il sole inteso come *cosmokrator*, "signore dell'Universo", ben si adattava a un'ideologia imperiale ormai avviata a una concezione universalistica, sull'esempio di altre due monarchie solari, l'egizia e la persiana, entrambe del resto già individuate quali modelli da colui che restava, a sua volta, la figura di monarca ideale proposto agli Augusti di Roma, cioè da Alessandro Magno. Anche certe correnti filosofiche, come lo stoicismo con il suo carattere ecumenico, favorivano l'impiantarsi di questo monoteismo di stato che tendeva a sacralizzare — con l'utilizzazione del simbolo solare — l'idea dell'unità e dell'autorità dell'impero nonché a fare del *princeps* il centro e il motore immobile di tutta la

compagine statale. Culti quali quelli del *Sol Comes Invictus* o dello Helios di Emesa, proposti quali culti almeno ufficiosi di stato, preparavano l'opinione pubblica a un atteggiamento che del resto aveva, nel mondo mediterraneo, profonde radici. Lo stesso carattere solare si riscontra nel grande fratello-emulo del cristianesimo, il mithraismo, e il cristianesimo ormai divenuto religione di stato non nasconderà — tanto nelle raffigurazioni del Cristo *Pantokrator* quanto nei simboli militari del *chrismon* e della croce ormai non più segno patibolare, bensì trionfale — l'appropriazione di questo carattere solare, che d'altra parte si rifletterà sull'imperatore cristiano, non più divinizzato certo, ma tuttavia sentito come *typus Christi*.

Questo rapporto simbolico fra il sole e il Cristo non ripugnava affatto alla Chiesa, la quale semmai si preoccupava di sottolineare come quello non potesse venire inteso se non quale simbolo di Questo ("...de Te, Altissimo, porta significazione", dirà appunto del sole — chiamato sì "fratello", ma anche "messere" — Francesco d'Assisi). Osservava Tertulliano: "Altri... ritengono che il Dio cristiano sia il sole, poiché è un fatto notorio che noi preghiamo orientati verso il sole che sorge e che nel giorno del sole ci diamo alla gioia, a dir il vero per una ragione del tutto diversa dall'adorazione del sole"[2]. Il Cristo designato quale Sole di Giustizia diverrà familiare all'esegesi patristica, e al principio del Quattrocento Bernardino da Siena proporrà all'adorazione popolare il Nome di Gesù, caratteristicamente presentato sotto la forma del trigramma IHS inscritto in un araldico sole raggiante.

Religione solare, il cristianesimo pone la sua attenzione ai momenti-culmine dell'avventura dell'astro diurno in cielo, durante il suo corso apparente attorno alla terra. Il solstizio d'estate coincide, nel mondo mediterraneo, con un fervore d'attività: è il tempo della mietitura, il tempo della raccolta del frutto del lavoro, il tempo della navigazione serena grazie al mare ordinariamente tranquillo. Ma è anche il tempo in cui le scorte alimentari, raccolte e ammassate, cominciano a diminuire; e così, in pari tempo, le giornate si accorciano. Nel simbolismo antropomorfico dell'anno, il solstizio d'estate è paragonabile al "mezzo del cammin" della vita umana: massimo vigore, prorompente energia, ma al tempo stesso

culmine oltre il quale la forza comincia pian piano a regredire e anche le giornate terrene diventano più brevi. La doppia spirale simbolo astrologico del Cancro, che presiede al solstizio d'estate, indica bene questo momento di precario equilibrio fra due curve, l'ascendente ormai trascorsa e la discendente che sta per essere intrapresa. Nella tradizione indù, il solstizio d'estate è il *pitri-yâna*, la "porta degli uomini"[3]. Il solstizio estivo è il caldo, prorompente mezzogiorno della vita, dopo il quale ci si avvia al meriggio e alla sera.

All'estremo opposto del cerchio zodiacale, a centottanta gradi da esso, sta il solstizio invernale, il *dêva-yana*, "porta degli dèi", della tradizione indù. È l'inverno, la vecchiaia, la morte, la mezzanotte dell'uomo e del cosmo. Ma, poiché ciò ch'è stato ritorna eternamente e l'omega non è che un alfa, la fine non è che un principio, la fredda mezzanotte invernale partorisce un sole fanciullo. Dalla notte del solstizio, le giornate cominciano ad allungarsi di nuovo, il sole riprende il suo cammino ascensionale. Nel freddo della notte invernale, si apre nel cielo il tempo del mattino cosmico.

Nello zodiaco cristiano, il Cristo e Giovanni Battista occupano i quattro cardini dell'orbita solare. Concepito tradizionalmente nell'equinozio d'autunno, Giovanni nasce nel solstizio d'estate; concepito nell'equinozio di primavera, il Cristo nasce nel solstizio d'inverno.

Il simbolismo solare della figura di Giovanni Battista è evidente nella stessa iconografia, come in certe apparizioni leggendarie:

> ...uno uomo molto grande in su uno cavallo bianco, maggiore ch'ogni altro, e tenea in mano uno grande gonfalone bianco, dove era scolpita una croce vermiglia. L'uomo era vestito di peli di cammello, ed era magro, con grande faccia, e risplendea più che 'l sole, ed avea la barba bianchissima, e grande[4].

Quest'apparizione, veramente solare — e del resto il testo trecentesco lo dice esplicitamente — di Giovanni Battista, appartiene a un episodio di guerra fra cristiani e Turchi in Asia Minore, nel 1344-45. La battaglia nella quale Giovanni intervenne, in quell'episodio, durò tutta la notte: e fu una notte solstiziale chiara come il giorno, a somiglianza di quella, biblica, fra gli Ebrei guidati da Giosuè e gli Amorrei.

Ma il Cancro, sotto il cui segno Giovanni nasce, è segno d'acqua. E il Battista è legato alla mitologia delle acque e al rito acqueo del battesimo, mentre il suo sole, il sole d'estate, perde progressivamente potenza e calore; ed è appunto il Battista che, di Gesù, ha detto: "Egli deve crescere, e io scemare"[5]. In Italia, e in special modo in certe zone dell'Appennino centrale, è diffusa la credenza che all'alba del giorno del solstizio d'estate il sole si presenti a chi lo guarda come un gran piatto d'oro — il piatto da Erode offerto a Salomè — con al centro la testa del Battista immersa nel suo stesso sangue.

> E domani è San Giovanni,
> fratel caro; è San Giovanni.
> Su la Plaia me ne vo' gire,
> per vedere il capo mozzo
> dentro il Sole, all'apparire,
> per veder nel piatto d'oro
> tutto il sangue ribollire[6].

Questa splendida immagine ierofanica indica con chiarezza, al di là della lettera evangelica che l'ispira, il sottostante concetto del solstizio estivo come "morte del sole". Dunque, al sole in pericolo di vita, alla sua forza che declina, si deve aggiungere forza: e l'uomo, attento a sovvenire ritualmente la natura per aiutarla a compiere e ripetere il suo ciclo, aiuta naturalmente il sole con i mezzi a sua disposizione, anzitutto con quell'elemento che più ad esso, fra quelli a sua disposizione, gli somiglia: il fuoco. Ed era appunto per mantenere l'equilibrio del cosmo che, con una cerimonia che ha forse origini preistoriche e che potrebb'esser coeva alla nascita stessa dell'agricoltura nel nostro continente, in tutta l'Europa fino al secolo scorso, e in molte aree fino si può dire a pochi decenni or sono, la notte di san Giovanni era la "notte dei fuochi". Ancora oggi, in ristrette aree della Germania, dell'arco alpino italo-austro-svizzero, della penisola scandinava, si accendono fuochi che hanno un valore diverso dai falò primaverili — il cui significato è prevalentemente lustrale —, e che intendono anzitutto "mimare", e con ciò stesso rinforzare, la fiamma, il calore e lo splendore del sole. Più significativi an-

cora, sempre sull'arco alpino, riti come le sciate con fiaccole accese, di notte, oppure le ruote incendiate che vengono gettate a valle, i *Feuerräder*; anche qui, siamo davanti a riti mimetici della discesa del sole verso il solstizio invernale. È il contributo del montanaro, dell'agricoltore, del pastore, i quali hanno bisogno del sole per il loro lavoro, affinché esso vinca ogni anno la sua battaglia stagionale contro le forze della notte, del buio, del freddo. Nella mentalità folklorica, il ciclo stagionale è difatti tutt'altro che deterministicamente e naturalisticamente fissato: è il rito che deve sostenerlo e rafforzarlo. Ed è significativo che la Chiesa abbia ripreso queste cerimonie e le abbia inserite nel culto del Battista.

Altrove, il medesimo contesto rituale sopravvive laicizzato. A Firenze, ad esempio, il 24 giugno era occasione per una grande festa in onore di colui che, come santo patrono cittadino, era anche il garante della potenza fiorentina: era difatti proprio in quel giorno che le comunità soggette rinnovavano, con un omaggio al santo nel celebre battistero cittadino, il giuramento di fedeltà alla città dominante. Ancora oggi, è tradizione celebrare la festa, alla sera del 24, con fuochi artificiali: una scelta che rinvia al tessuto solstiziale della tradizione.

Il Battista ha, a centottanta gradi sul cerchio zodiacale, il suo gemello dallo stesso nome. La sensibilità cristiana poneva in rapporto il nome *Johannes* con quello *Janus*, ed entrambi con il termine *Ianua*. Certo, filologicamente parlando il primo almeno di questi due rapporti non è legittimo. Resta però il fatto che Giano è il dio bifronte che protegge i due termini dell'anno, la fine del precedente e il principio del seguente. Allo stesso modo i due Giovanni, il Battista e l'Evangelista, sono *ianitores* delle due Porte solstiziali. E in Giovanni Evangelista, che quale custode del solstizio d'inverno ha "sostituito" (ammesso che i santi siano i "successori degli dèi", come voleva il vecchio Saintyves e come oggi non si è più disposti a concedere: non deterministicamente, almeno) il dio Giano dai due volti, uno di giovane e uno di vecchio, i caratteri unificati della giovinezza e dell'eternità (simboleggiata dalla vecchiaia) sono più chiari: giovinetto nel Vangelo, lo ritroviamo vecchio nell'Apocalisse e vegliardo immortale

nella tradizione cristiana che vuole che egli attenda vivente la Seconda Venuta del Cristo.

Ma il san Giovanni invernale rientra in realtà nei dodici giorni (e nelle dodici notti) che separano il Natale dall'Epifania: notti misteriose, compendio dell'anno che valgono un mese ciascuna, notti di trasgressione delle norme abituali di comportamento (le antiche "libertà di dicembre"), notti che accompagnano la "Grande Festa", il Capodanno. Nei *Saturnalia* romani, fra il 17 e il 23 dicembre, il mondo sembrava rovesciarsi e, in particolare, la fine dell'ordine costituito e il ritorno del caos primordiale erano caratterizzati dall'abolizione delle differenze fra i servi e i padroni. Ma in realtà il caos della fine dell'anno non era altro che quello d'un tempo esaurito, che stava per esser rifondato con maggior vigore: non a caso Saturno, l'antico dio laziale poi identificato con il greco Kronos, era un dio civilizzatore, e la festa dei *Saturnalia* si diceva fondata da Giano, un'altra divinità civilizzatrice. Così la notte di Natale è la notte del grande rovesciamento, della Grande Rivoluzione: la notte in cui gli animali, secondo una diffusa credenza folklorica, parlano nelle loro stalle e in cui il Re dell'Universo nasce in una mangiatoia; ma è anche la notte da cui inizia il riscatto dell'umanità, la notte della Grande Restaurazione dell'ordine turbato dal peccato dei progenitori.

La Chiesa ha voluto a sua volta compendiare fra Natale ed Epifania, nel suo ciclo santorale, la storia della sua stessa fondazione. Il 25 dicembre è Natale; ma in quel giorno la Chiesa commemora anche il Progenitore, Adamo, a sottolineare il rapporto fra lui e Gesù interpretato come Nuovo Adamo. Il 26 è la festa di santo Stefano, il Protomartire. Il 27 è san Giovanni Battista, il Veggente di Patmos. Il 28 si celebrano i Santi Innocenti, e secondo un'antica tradizione il giorno della settimana in cui tale festa cade sarà infausto per tutta la durata dell'anno a venire. Il 31, ultimo giorno dell'anno del calendario giuliano, si festeggia san Silvestro papa, colui che secondo la tradizione battezzò Costantino e con lui cristianizzò l'impero. Il 1° gennaio la Chiesa solennizzava tradizionalmente la circoncisione, quindi a un tempo l'entrata ufficiale del Salvatore nella famiglia dei figli di Giacobbe e la prima effusione del sangue divino. Infine, il

cora, sempre sull'arco alpino, riti come le sciate con fiaccole accese, di notte, oppure le ruote incendiate che vengono gettate a valle, i *Feuerräder*; anche qui, siamo davanti a riti mimetici della discesa del sole verso il solstizio invernale. È il contributo del montanaro, dell'agricoltore, del pastore, i quali hanno bisogno del sole per il loro lavoro, affinché esso vinca ogni anno la sua battaglia stagionale contro le forze della notte, del buio, del freddo. Nella mentalità folklorica, il ciclo stagionale è difatti tutt'altro che deterministicamente e naturalisticamente fissato: è il rito che deve sostenerlo e rafforzarlo. Ed è significativo che la Chiesa abbia ripreso queste cerimonie e le abbia inserite nel culto del Battista.

Altrove, il medesimo contesto rituale sopravvive laicizzato. A Firenze, ad esempio, il 24 giugno era occasione per una grande festa in onore di colui che, come santo patrono cittadino, era anche il garante della potenza fiorentina: era difatti proprio in quel giorno che le comunità soggette rinnovavano, con un omaggio al santo nel celebre battistero cittadino, il giuramento di fedeltà alla città dominante. Ancora oggi, è tradizione celebrare la festa, alla sera del 24, con fuochi artificiali: una scelta che rinvia al tessuto solstiziale della tradizione.

Il Battista ha, a centottanta gradi sul cerchio zodiacale, il suo gemello dallo stesso nome. La sensibilità cristiana poneva in rapporto il nome *Johannes* con quello *Janus*, ed entrambi con il termine *Ianua*. Certo, filologicamente parlando il primo almeno di questi due rapporti non è legittimo. Resta però il fatto che Giano è il dio bifronte che protegge i due termini dell'anno, la fine del precedente e il principio del seguente. Allo stesso modo i due Giovanni, il Battista e l'Evangelista, sono *ianitores* delle due Porte solstiziali. E in Giovanni Evangelista, che quale custode del solstizio d'inverno ha "sostituito" (ammesso che i santi siano i "successori degli dèi", come voleva il vecchio Saintyves e come oggi non si è più disposti a concedere: non deterministicamente, almeno) il dio Giano dai due volti, uno di giovane e uno di vecchio, i caratteri unificati della giovinezza e dell'eternità (simboleggiata dalla vecchiaia) sono più chiari: giovinetto nel Vangelo, lo ritroviamo vecchio nell'Apocalisse e vegliardo immortale

nella tradizione cristiana che vuole che egli attenda vivente la Seconda Venuta del Cristo.

Ma il san Giovanni invernale rientra in realtà nei dodici giorni (e nelle dodici notti) che separano il Natale dall'Epifania: notti misteriose, compendio dell'anno che valgono un mese ciascuna, notti di trasgressione delle norme abituali di comportamento (le antiche "libertà di dicembre"), notti che accompagnano la "Grande Festa", il Capodanno. Nei *Saturnalia* romani, fra il 17 e il 23 dicembre, il mondo sembrava rovesciarsi e, in particolare, la fine dell'ordine costituito e il ritorno del caos primordiale erano caratterizzati dall'abolizione delle differenze fra i servi e i padroni. Ma in realtà il caos della fine dell'anno non era altro che quello d'un tempo esaurito, che stava per esser rifondato con maggior vigore: non a caso Saturno, l'antico dio laziale poi identificato con il greco Kronos, era un dio civilizzatore, e la festa dei *Saturnalia* si diceva fondata da Giano, un'altra divinità civilizzatrice. Così la notte di Natale è la notte del grande rovesciamento, della Grande Rivoluzione: la notte in cui gli animali, secondo una diffusa credenza folklorica, parlano nelle loro stalle e in cui il Re dell'Universo nasce in una mangiatoia; ma è anche la notte da cui inizia il riscatto dell'umanità, la notte della Grande Restaurazione dell'ordine turbato dal peccato dei progenitori.

La Chiesa ha voluto a sua volta compendiare fra Natale ed Epifania, nel suo ciclo santorale, la storia della sua stessa fondazione. Il 25 dicembre è Natale; ma in quel giorno la Chiesa commemora anche il Progenitore, Adamo, a sottolineare il rapporto fra lui e Gesù interpretato come Nuovo Adamo. Il 26 è la festa di santo Stefano, il Protomartire. Il 27 è san Giovanni Battista, il Veggente di Patmos. Il 28 si celebrano i Santi Innocenti, e secondo un'antica tradizione il giorno della settimana in cui tale festa cade sarà infausto per tutta la durata dell'anno a venire. Il 31, ultimo giorno dell'anno del calendario giuliano, si festeggia san Silvestro papa, colui che secondo la tradizione battezzò Costantino e con lui cristianizzò l'impero. Il 1° gennaio la Chiesa solennizzava tradizionalmente la circoncisione, quindi a un tempo l'entrata ufficiale del Salvatore nella famiglia dei figli di Giacobbe e la prima effusione del sangue divino. Infine, il

6, si giunge all'Epifania, all'aperta manifestazione della divinità e della regalità di Gesù Cristo.

Il Capodanno giuliano è affiancato, simmetricamente, dalle due grandi feste liturgiche: il Natale, che lo precede di sei giorni, e l'Epifania, che di cinque lo segue. La notte di Capodanno, in altri termini, si pone a preciso spartiacque tra le due grandi feste solari del Cristo, avvertite quasi come una sola grande festa-ponte. E difatti, in realtà, è in gran parte così: i Vangeli chiariscono bene questo carattere epifanico attribuibile alla Natività in se stessa, e danno in un certo senso ragione alla sensibilità folklorica che vede nell'Epifania una specie di "piccolo Natale" ma che, al tempo stesso, le attribuisce una grande e specifica solennità. Questo elemento d'identificazione apparirà tanto più forte quando si pensi che, in effetti, a proposito della solennità del Natale si è stati a lungo incerti sulla data in cui farla cadere.

Pare che il 6 gennaio abbia preceduto, nella tradizione cristiana, il 25 dicembre. Questo, con sicurezza, almeno nelle Chiese orientali. Secondo Epifanio, la notte fra il 5 e il 6 gennaio i cittadini di Alessandria festeggiavano la nascita del dio Eone dalla Vergine Kore scendendo al Nilo per raccogliere acqua che secondo la credenza si sarebbe trasformata in vino[7]. Pare che almeno dal II secolo le Chiese orientali celebrassero il 6 gennaio l'Epifania, intesa essenzialmente come Natività del Signore, ma durante la quale si celebravano altresì il battesimo e il miracolo di Cana di Galilea. Sempre nelle Chiese orientali, alla festa solare del 6 gennaio si attribuivano particolari virtù su fiumi e sorgenti; anche in Gallia e in area celtica l'Epifania si affermò prima del Natale come data della nascita di Gesù, come del resto è ricordato dall'espressione *Old Christmas* che serve in Scozia a indicare popolarmente l'Epifania stessa. L'elemento solstiziale doveva comunque essere evidente se si pensa che il 6 gennaio era appunto la data paleoegizia per il solstizio d'inverno prima che la riforma giuliana lo fissasse al 25 dicembre.

Tuttavia, la festa del 25 dicembre sembra avere come festa della Natività del Cristo un'origine specificamente legata alla città di Roma, e si tende a interpretarla come organizzata per contrastare e in un certo senso obliterare, cri-

stianizzandolo, il monoteismo solare di cui s'è già anticipato più sopra qualcosa.

Dopo i tentativi di Settimio Severo e di Caracalla d'impiantare in tutto l'impero il culto di Serapide, avvicinato ora a Zeus ora a Helios-Apollo, Elagabalo, tra 218 e 222, avrebbe cercato d'imporre il culto del dio-sole di Emesa; e più tardi Aureliano avrebbe importato dalla città di Palmira un'altra divinità solare, il *Sol Comes Invictus*. Pare che la festa solstiziale come festa dedicata appunto ad esso, cioè come *Natalis Invicti*, si debba appunto a questo periodo: ma sul suo impianto ha influito soprattutto il mithraismo.

Mithra, questo misterioso dio d'origine indoiranica, è al pari del Cristo un sacrificatore e un salvatore; e non a caso templi mithraisti e cappelle cristiane si somigliano e molti simboli sono comuni ai due culti, fra i quali sembra esservi stata opposizione, ma anche scambio. Del resto, entrambe erano fra II e III secolo d.C. *religiones castrenses*, culti diffusi particolarmente nell'esercito. Alcuni elementi dell'iconografia tradizionale della nascita del Cristo paiono essere in realtà desunti dal mithraismo, o trovano comunque in esso alquanti paralleli: la stella sospesa sulla grotta del Salvatore; il Suo stesso nascere in una grotta che rinvia al leggendario scaturire di Mithra dalla roccia, come la scintilla dalla pietra focaia; naturalmente i magi, cioè gli antichi sacerdoti mazdei; ma anche i pastori, noti appunto nella simbologia mithraistica la quale deve molto ai simboli pastorali, cui è da far risalire lo stesso mito-rito centrale di quel culto, del quale lo stesso dio è ministro, cioè il sacrificio del toro.

Altri elementi tradizionali d'un'iconografia divenuta presto "popolare" rinviano al culto solare. Si è già detto del toro, al quale non è forse azzardato associare il bue della mangiatoia; ma anche l'altro animale della grotta di Betlemme, l'asino, era animale associato a un altro culto solare, per la precisione a quello di Emesa: lì, a un asino libero era affidato il simulacro del dio affinché l'animale lo recasse, divinamente ispirato, dove la divinità voleva. E difatti, dopo l'asina di Balaam di biblica memoria e la presenza dell'asino nel presepio e come cavalcatura nel giorno della Domenica degli Olivi, lo stesso folklore cristiano è pieno di storie che riguardano l'asino quale testimone privilegiato della rivelazione

divina. Nel medioevo si diceva che il pelo dell'asino forma, sulla groppa, una croce.

La festa del 25 dicembre è non solo solstiziale, non solo romana, ma anche romanocentrica. La capitale dell'impero continuava ad esercitare un'influenza decisa, talora determinante, nel fissarsi delle tradizioni cristiane: e, se poteva facilmente rinunziare a certi culti, non era però disposta a rinunziare alle sue tradizioni, specie a quelle festive. Dal IV secolo, infatti, il "Calendario filocaliano" ci mostra come la festa del *Natalis Solis Invicti* fosse diventata quella del Natale di Gesù. Ma il radicamento delle tradizioni cristiane sul suolo della Terrasanta era troppo importante perché la Chiesa romana vi rinunziasse: cominciava così la *translatio* della sacralità del territorio di Palestina attraverso l'imitazione-memoria in Roma dei vari *loca sancta*, e fu papa Sisto III che fece costruire nella basilica liberiana di Santa Maria Maggiore una cripta-cappella a ricordo della grotta di Betlemme. In questo modo, un potente elemento mariano entrava anche nella celebrazione natalizia, e ciò nello spirito del concilio di Efeso che aveva sancito il culto di Maria quale *Theotokos*. "Madre di Dio". E in origine la stessa festa dell'ottava di Natale, la Circoncisione, era una festa dedicata a Maria, con la quale la Chiesa combatteva l'uso pagano delle *strenae*, dei doni del capodanno giuliano. Il nuovo calendario ecclesiastico, restaurando il 1° gennaio quale festa mariana, è tornato alla tradizione più antica.

"Abbiamo visto la Sua stella in Oriente"

Pare che il 25 dicembre come festa di Natale entrasse solo lentamente e con molte difficoltà in Oriente, dove comunque il 6 gennaio rimase quale festa della "manifestazione" (appunto "epifania") della divinità e regalità del Cristo. Tale manifestazione trovava il suo culmine nel riconoscimento del Bambino quale Dio, Re e Uomo da parte delle *primitiae gentium*, dei saggi pagani, i magi, che in tal modo si presentavano come i primi convertiti dalla *gentilitas* alla *christianitas*: ed è importante che il loro viaggio dietro alla stella e la loro conversione avvenissero entrambi sotto il segno

dell'antica scienza della lettura delle profezie e dell'interpretazione dei segni astrali.

La presenza dei magi ai piedi del Bambino di Betlemme è attestata, fra i vangeli canonici, da quello di Matteo, ma è viva anche in molti apocrifi. Essi sono stati oggetto, a partire almeno dal III secolo, di una lunga tradizione letteraria; in Occidente — come ben si vede negli splendidi mosaici ravennati di Sant'Apollinare in Classe — si pensava a loro come a dei Persiani, conformemente del resto alla loro posizione di sacerdoti zoroastriani, precisata da Prudenzio. Pare che quando nel 614 i Persiani invasero la Terrasanta, essi non osassero distruggere la basilica della Natività di Betlemme proprio in quanto vi erano effigiati, nel fulgore delle loro vesti, quei loro celebri compatrioti.

Quanti fossero i magi, le Scritture non dicono. Il loro numero è stato fissato a tre solo da san Leone Magno, e ciò ha sviluppato naturalmente, da allora in poi, tutta una serie di giochi esegetico-simbolici sulla loro rispettiva età, sulla loro diversa origine etnica (tradizione questa che si è sovrapposta a quella della comune origine persiana), sulla natura e qualità dei doni che ciascuno di loro reca al Fanciullo, sul significato delle loro persone e del loro aspetto. Una tematica di tono archetipico si è andata sviluppando, pur attraverso recuperi ambigui e arbitrari, attorno a questo complesso simbolico di alto e profondo significato.

Un nuovo sviluppo del culto dei magi in Occidente dovette provenire dalla traslazione delle loro reliquie dalla chiesa milanese di Sant'Eustorgio alla cattedrale di Colonia, avvenuta nel 1164 ad opera di Rainaldo di Dassel, cancelliere dell'imperatore Federico I. Nell'economia della sacralizzazione del potere rigorosamente perseguita dal Barbarossa, tale traslazione dovette avere un preciso significato: Milano, ribelle al suo naturale signore ch'era l'imperatore romano-germanico re di Germania e d'Italia, aveva perduto ogni diritto a custodire le reliquie dei tre vassalli perfetti del Re dei Re. Dal pieno XII secolo, difatti, si sviluppò attorno ai magi una vera e propria letteratura, ch'era stata fin allora, piuttosto, patrimonio dell'Oriente: la loro storia veniva diffusa dall'*Historia scholastica* di Pietro Comestore, scritta fra 1170 e 1178, e da allora in poi rimbalzava in tutta una serie di

scritti fino all'*Historia trium regum* del trecentesco Giovanni di Hildesheim. Il gesto del cancelliere del Barbarossa, ponendo l'accento sulla regalità dei tre personaggi, ne aveva posto in sottordine il lato magico-sacerdotale, in origine essenziale e dal quale del resto essi traevano il loro nome. Ma l'idea che essi fossero a un tempo re e sacerdoti, secondo l'ordine biblico di Melchisedeq, era ben radicata; e, associata alla loro origine orientale, li pose in contatto col mitico re-sacerdote dell'Estremo Oriente cristiano, il "Prete Giovanni", o "Prete Gianni". A metà del Duecento, quando i Mongoli di Batu Khan minacciavano l'Europa, era diffusa la leggenda che essi puntassero su Colonia, per riprendersi le reliquie dei "loro" antenati; e pare che i khan cristiano-nestoriani presenti nell'esercito mongolo pretendessero appunto di esser discendenti dei tre re-sacerdoti[8].

In realtà, dal punto di vista esegetico, le figure dei tre re — presto entrate solidamente e profondamente nel folklore, specie italiano, francese e tedesco — sono una vera e propria scatola cinese: lo stesso numero tre risponde a una serie di motivazioni simboliche, prime fra tutte quella della Trinità e quella della triplice condizione del Cristo. I doni che i magi offrono al Fanciullo qualificano entrambe queste funzioni. Al Padre si offre l'oro; allo Spirito Santo il profumo dell'incenso; al Figlio la mirra, unguento funerario e simbolo quindi del Suo sacrificio. Al Bambino di Betlemme si offre l'incenso in quanto Dio, l'oro in quanto Re, infine la mirra in quanto Uomo, dunque mortale (ma la mirra, preservando dalla corruzione, è simbolo tanto di morte quanto d'immortalità).

Gli attributi rispettivamente divino-sacerdotali, regali e umani richiamano d'altronde alle tre funzioni individuate dal Dumézil come basilari nelle culture indoeuropee: la magico-sacerdotale, la regale e la produttivistica, rappresentata quest'ultima dal mago che reca la mirra. Ma l'esegesi dei tre re-sacerdoti, favorita anche da una straordinaria fortuna iconografica, non si è arrestata lì. Si è fatto di loro anche dei rappresentanti delle tre classi d'età della vita dell'uomo, collegate a loro volta alle tre funzioni duméziliane: la vecchiaia che ben si attaglia al sacerdozio e all'incenso; la piena maturità il vigore del quale corrisponde alla funzione regale, quindi guerriera, e al metallo dei re, l'oro; e infine la giovinezza, naturalmente soggetta alle altre due età ma il cui specifico vigore è quello della fecondità, funzione che il Dumézil collega a quella della produzione, del lavoro, e quindi al terzo dei tre "stati del mondo".

Con i magi simbolo dell'età dell'uomo e, insieme, dei tre "stati del mondo", ci si trova dinanzi a un'intuizione teologica di straordinario valore: l'intera vita di ciascun uomo, e di tutti gli uomini nel loro complesso, si prostra dinanzi alla grotta di Betlemme adorando il Dio-Re-Fanciullo e offrendogli i più preziosi fra i doni dei quali dispone. Ma a questi due schemi si è andata aggiungendo, e ha finito col prevalere nell'immaginario iconografico e folklorico, una terza possibilità esegetica, anch'essa appoggiata al vecchio tema dei magi quali *primitiae gentium*. Rifacendosi al dettato biblico dei figli di Mosè quali iniziatori delle tre branchie dell'umanità, si è preso a raffigurarli rispettivamente come un semita, un giapetico e un camita (quest'ultimo è divenuto, con un precoce processo di semplificazione iconografica, un negro). In questo modo il ricordo della loro comune origine persiana o comunque asiatica — o etiopica, da quando, fra Tre e Quattrocento, la figura del loro discendente, il Prete Gianni, si era andata identificando con quella del Negus d'Etiopia — si è andato perdendo a vantaggio d'un concetto nuovo, quello che tutte le razze della terra sono chiamate a piegare il ginocchio dinanzi alla grotta di Betlemme.

L'Albero Cosmico e il Presepe

Alle due notti del Natale e dell'Epifania, al Bambino, ai magi, sono connesse una quantità di usanze folkloriche che segnano ancora profondamente, nel nostro paese e fuori di esso, quel complesso festivo che — come ormai dovrebb'esser chiaro — si appoggia ad un tempo alla nascita del Dio-Uomo, al solstizio invernale e all'inizio dell'anno nuovo secondo il calendario giuliano-gregoriano.

E, prima di tutte le altre usanze, metterà forse conto di parlare dell'albero di Natale. Parlare delle sue origini e della sua storia come di qualcosa non solo di religioso, ma propriamente di sacrale, può avere un senso nella misura in cui si vuol

recuperare il significato delle tradizioni: ma, in un libro dedicato essenzialmente all'Italia, bisogna pur tener conto anzitutto del fatto che nella nostra penisola, esclusa l'area orientale dell'arco alpino, l'abete natalizio è un'acquisizione nuova, per quanto sembri ormai saldamente radicatasi. Certo, esso si è, specie negli ultimi decenni, rapidamente "laicizzato", ed è entrato come tale a far parte del pacchetto degli usi natalizi legati al consumismo e all'imitazione dell'*American way of life*. Difatti per gli Italiani l'albero di Natale — al di là delle sue origini, obiettivamente tedesche — ha un significato "di ritorno": è legato essenzialmente all'immagine di sicurezza e d'opulenza dell'America vista attraverso gli occhi degli emigranti o attraverso i films leggeri che gli Statunitensi rovesciavano a chilometri di pellicola sull'Italia dell'immediato dopoguerra, insieme ai pacchi-dono del "Piano Marshall" e ad altri films, quelli del filone eroico *stars and strips* (quelli, per intenderci, tipo "arrivano i nostri" o tipo "ringraziamo la marina americana"). Così, ormai, innocui alberi di Natale arredano anche la Piazza Rossa, e nessuno va a pensare che possano costituire propaganda "reazionaria" in quanto ricordo del Sole-Bambino nato nella fredda notte solstiziale.

Sul piano storico, la tradizione dell'albero di Natale non consente di risalire troppo addietro nel tempo. Ma la leggenda tedesca che lo vuole collegato a Martin Lutero — che, rientrando a Wittenberg in una gelida e silenziosa notte di vigilia volle ricreare adornando di candeline un abete domestico l'impressione fiabesca da lui riportata al vedere gli alberi ghiacciati, nel bosco, scintillare alla luce delle stelle — è di per sé, forse, il segno d'un tentativo della Chiesa tedesca riformata di mantenere un'usanza pagana viva nel popolo attribuendole un carattere cristiano e corroborandola addirittura con l'autorità del grande riformatore. L'usanza si radicò profondamente in Germania e nei paesi scandinavi fra Cinquecento e Settecento. Ma non uscì, fino ad allora, dall'area luterana: e in particolare non raggiunse i paesi calvinisti dove anzi il Natale non veniva considerato neppure un giorno festivo. La seconda patria dell'abete natalizio viene considerata in genere l'Inghilterra, dove, dopo qualche tentativo precedente, esso comparve sempre grazie ai Tedeschi, prima i sovrani della casa di Hannover — Giorgio III e soprattutto

la moglie, la regina Carlotta — e poi soprattutto il principe-consorte Alberto di Sassonia-Coburgo, il celebre marito della regina Vittoria. Anzi, si può dire che l'adozione dell'abete decorato da parte delle famiglie inglesi sia in un certo senso una prova in più del loro lealismo monarchico: pare difatti che essa sia in gran parte dipesa dalla volontà di imitare le feste natalizie di corte.

Negli Stati Uniti, invece, la diffusione dell'usanza è d'origine più chiaramente popolare, e data forse anche da prima. Furono i mercenari provenienti dall'Assia che militavano nelle file di Sua Maestà, al tempo della guerra d'indipendenza, a propagandarla; ma essa doveva già esser nota, con certezza, se non altro fra i coloni tedeschi di Pennsylvania.

In mancanza di fonti certe, rintracciare le origini di un culto o di un uso è sempre arduo, e può costituire anche un'avventura nel mondo dell'arbitrario. In genere, si evoca riguardo all'albero di Natale un indistinto — anche se molto probabilmente presente — sottofondo dentrolatrico europeo, e si fa al riguardo notare (anche per ridimensionare la tesi d'un'usanza esclusivamente germanica poi importata altrove) che altre specie vegetali, oltre all'abete, si spartiscono l'onore dell'esser considerate di buon augurio. Certo l'abete, sempreverde, è benaugurante in quanto simbolo d'immortalità; ma assieme ad esso si continua ad usare il vischio, l'antica pianta sacra dei druidi e della tradizione nordica; e nelle campagne italiane brucia nei camini il "ceppo", un grosso tronco forse collegato all'idea del consumarsi del sole solstiziale, ma la cui cenere, conservata, è considerata detentrice di arcane virtù (si tenga presente che la cenere è un buon fertilizzante). In Inghilterra, assieme al vischio o al caprifoglio, o in loro sostituzione, si usa talora l'alloro o il ginepro. Insomma, il quadro di questa sacralità vegetazionale è ampio, e quindi risulta non arbitraria la tendenza a collegare l'albero di Natale al complesso del culto arboreo-vegetazionale quale si presenta un po' in tutte le culture, e in quelle europee in modo specifico, e che si esprime a più riprese anche in altre occasioni festive, quali l'inizio della primavera, del mese di maggio e via discorrendo.

Naturalmente, queste lontane origini cultuali possono essere state dimenticate; così come la memoria collettiva ha ormai perduto per strada il fatto che, storicamente parlando,

l'albero di Natale — il cui impiantarsi in tutta Europa, uscendo dall'àmbito del mondo germanico o ad esso immediatamente collegato, data dal romanticismo — è stato fra l'altro una risposta cristiano-tradizionalista ai riti giacobini dell'"albero della Libertà", a loro volta impiantati a imitazione dell'usanza folklorica dell'"albero di Maggio". Il fatto tuttavia è che i simboli hanno una vita propria che, quando corrisponde a un tessuto culturale profondo, finisce fatalmente con l'emergere di nuovo e con l'imporsi. Così le origini germaniche, leggenda luterana a parte, richiedono che almeno ci si ponga la domanda se e fino a che punto l'albero del solstizio, carico di tutte le luci e di tutti i doni del mondo, non sia collegabile a un simbolo non puramente vegetazionale bensì cosmico: l'Albero del Mondo, che noi conosciamo soprattutto nella forma che ci viene presentata dall'Edda, quella del frassino Yggdrasil, tramite e scala fra le tre regioni cosmiche del cielo, della terra e dell'oltretomba; il frassino appeso al quale resta Odhinn nei suoi nove giorni d'iniziazione durante i quali, attraverso la morte e la rinascita, egli giunge a ottenere la sapienza contenuta nelle magiche rune.

Ma, in tema di archetipi, non potrà certo sfuggire che non è casuale se un simbolo come l'albero si è tanto profondamente imposto all'interno d'una tradizione improntata al cristianesimo.

Al principio della storia della nostra povera umanità, c'era difatti un albero piantato al centro dell'Eden. Era la sede di ogni dolcezza e di ogni sapienza; era anche il simbolo evidente e centrale del patto fra l'uomo e Dio, e come tale collegava le regioni cosmiche. Quale simbolo di abbondanza inesauribile, di sapienza, di vita — e anche come simbolo di sacralità e quindi di pericolo per l'uomo che vi si avvicini: non a caso mostri, draghi, serpenti lo guardano, come sempre si addice ai tesori divini e in quanto tali inviolabili — l'albero dell'Eden si collega ad analoghi simboli presenti in altre tradizioni: all'albero Açvattha degli Indiani, all'albero paradisiaco Haoma dei Persiani, all'albero dalle mele auree del giardino delle Esperidi secondo il mito ellenico, all'albero del Vello d'Oro di Giasone, all'Yggdrasil nordico di cui s'è già detto. La bontà suprema o la preziosità infinita dei suoi frutti sono il simbolo di questo collegamento fra le aree cosmiche, per cui il divino e l'umano s'incontrano pericolosamente lungo il suo tronco e tra le sue fronde. I frutti sono sempiterni, incorruttibili, come tali anche inviolabili. All'*eritis sicut dei* del Serpente dell'Eden corrisponde la divinizzazione dell'eroe ellenico che supera la prova, che viola l'arcano giardino e ne strappa il tesoro, l'eroe — Ercole — che si rivela degno di scendere anche agli Inferi e strapparne le prede. Nel Nuovo Testamento, c'è un preciso corrispettivo dell'albero dell'Eden: è l'albero della croce. Secondo la medievale *Legenda crucis*, la croce sulla quale sarebbe stato crocifisso Gesù venne costruita col legno dell'albero dell'Eden, ed è noto il tema iconografico del Cristo crocifisso su una croce arboriforme recante alla sua sommità un altro simbolo cristologico, il pellicano, che secondo la tradizione si apre il petto col becco per nutrire del proprio sangue i suoi stessi piccoli. Di quest'albero-croce il Cristo sarebbe infatti l'eterno frutto, e il Suo sangue la linfa.

Sul piano propriamente mitologico-religioso, che sia un albero il protagonista delle feste di Natale non può dirsi un caso. Il discorso diviene a questo punto propriamente archetipico. Come l'albero dell'Eden, quello di Natale è fonte di sapienza (simboleggiata dalle luci), ricchezza (gli addobbi) e dolcezza (i dolciumi) che sotto il profilo simbologico si presentano come inesauribili. Una tradizione del genere non si può semplicisticamente esaurire nel ciclo della rinascita stagionale e della fecondità: essa in effetti attinge la sua ragion d'essere a un ben più profondo significato, quello della divinità stessa intesa come inesauribile fonte di bene. Nella tradizione vedica l'albero Açvattha è rovesciato — cioè ha le sue radici volte verso l'alto, simbolo che si ritrova nel *Purgatorio* di Dante — a simboleggiare che è nel cielo che esso trova il suo alimento. Divinità che prima di tutto è saggezza: nella tradizione cabbalistica, l'albero sefirotico raccoglie i valori endiadici di sapienza e potenza.

Ma sapienza, potenza, ricchezza non basterebbero a qualificare il valore simbolico dell'albero se non si ricordasse che esso è anzitutto potere generativo, fonte non solo di fecondità, ma di vera e propria vita. E a questo punto si dovrebbe quanto meno sfiorare un tema tanto appassionante quanto arduo, quello del rapporto privilegiato di somiglianza fra

specie umana e albero. Oggi la questione, a lungo isolata nei miti metamorfici, e nei riti dentrolatrici, torna alla ribalta dopo studi biologici e botanici che possono anche lasciar perplessi, ma che non si può fingere d'ignorare: gli esperimenti di Ken Hashimono volti a "comunicare" con le piante di cactus, le "emozioni" dei vegetali studiate da Cleve Backster e Ronald Hubbard, le ricerche di Chunder Bose sui sistemi nervosi di certe specie vegetali. Il problema che finisce con l'essere enucleato è evidentemente quello della "parentela" fra piante e animali, già adombrato in area indoeuropea dalla mitologia vedica in poi. La radicata tradizione folklorica per cui, ai bambini che pongono la questione della loro nascita, si risponde istituendo una loro "favolosa" parentela con una qualche pianta (un frassino, una quercia, una rosa, un cavolo), ha radici profonde, non è una sciocca invenzione dettata dalla *pruderie*. Si pensi ai miti di Narciso, di Dafne, di Polidoro; si pensi alle Amadriadi che, come avrebbe detto Gabriele D'Annunzio, "erompono dalla corteccia"; si pensi ai caratteri dentrolatrici dei culti di Attis con il suo pino e di Adone con i suoi giardini. Esiodo e Apollodoro parlano del frassino come generatore d'uomini; Virgilio e Giovenale di uomini "figli delle querce". E ci si potrebbe a questo punto ben domandare quale profonda intuizione collettiva si celi dietro espressioni usuali quali "radice", "seme", "albero genealogico" e via dicendo, con le quali si indica la dinamica generazionale. Allorché John R.R. Tolkien ha introdotto nel suo *Il Signore degli Anelli* gli Ent, esseri fra l'umano e l'arboreo e "pastori d'alberi", egli — come del resto William Shakespeare aveva già fatto con la sua "foresta in marcia" alla fine del *Macbeth* — ha ben saputo ricollegarsi a un tessuto mitico-folklorico di estrema ricchezza. A loro volta la teologia e l'iconografia cristiane, con il tema della "verga di Jesse", hanno ben qualificato il simbolo dell'albero come forza generativa. E le luci e i doni appesi all'albero natalizio sono lì a simboleggiare la versione cristiana di questa forza, l'inesauribile ricchezza della Grazia e la potenza fecondatrice della divinità. Per quanto possano essere ormai divenuti espressione d'un mondo consumistico, essi rinviano a un principio sacrale. Allo stesso modo, appeso all'"Albero della Cuccagna" della nostra vecchia tradizione popolare, c'era appunto — potenza delle espressioni in apparenza spontanee, irriflesse! — "ogni ben di Dio".

Albero insomma come dispensatore d'abbondanza, come principio di generatività. C'è sempre un albero al centro del mondo: è appunto quel che ci dice la simbologia edenica della Bibbia al pari delle varie mitologie nelle quali esiste il tema dell'Albero Cosmico inteso quale Asse del Mondo, che sostiene l'universo ponendone in comunicazione i vari livelli, e che ancora una volta il Tolkien è ben riuscito a presentare nell'albero-regno di Lothlorièn. Inteso come forza che sostiene e alimenta il cosmo, l'albero è simbolo del *luminare maius*, il sole. E difatti il folklore giunge a darcene puntuale conferma. In varie parti d'Italia, il vero e proprio "albero di Natale" tradizionale non è l'abete adorno di luci e di ninnoli ma il "ceppo" che viene messo a bruciare nel camino e che si consuma nelle dodici notti di fine d'anno come il sole compie il suo giro apparente attorno alla terra in dodici mesi. Il grosso, stagionato ciocco, dona agli uomini gli stessi doni del sole, cioè luce e calore. E nella saga del nostro medioevo noi troviamo l'Albero Secco, detto anche Albero del Sole, come presenza della geografia fantastica dell'Oriente asiatico ma anche come valore mitico-profetico: esso rifiorirà allorché l'imperatore dei Tempi Ultimi, il Nuovo Federico, vi appenderà il suo scudo, segnando così il ritorno di Astrea, cioè la restaurazione dell'Ordine e del Diritto. Gli alberi del sole e della luna, anch'essi profetici e parlanti (si ricordi la quercia sacra a Zeus a Dodona), sono al centro di un episodio del *Guerrin Meschino*.

Il ceppo che nel camino si consuma è il vecchio sole che muore nel solstizio d'inverno. Ma subito dopo risorge, rinnovato: è il Bambino di Betlemme, che scaturisce dalla grotta della Natività come dal seno della Vergine. La tradizionale scena della nascita divina è una teofania mirabile: la grotta, simbolo dei segreti misterici e delle profondità sotterranee, fauce spalancata sull'Aldilà che, nel cuore della notte, lascia erompere la luce del nuovo sole; la Vergine da cui esce il Figlio di Dio, cioè la natura intatta e purissima, primordiale nel senso biblico del termine in quanto non macchiata dal peccato originale; il vecchio, l'antica umanità piegata dalla colpa di Adamo e gravata dal carico millenario dei peccati; il bue e

l'asino, le disposizioni inferiori dell'animo umano, da porsi forse in parallelo con l'anima irascibile e con quella concupiscibile di Platone e paralleli ai due ladroni che affiancheranno Gesù sulla croce; i pastori con le loro greggi, simbolo dell'umanità tutta; i magi, simbolo degli stati del mondo e dell'umanità postdiluviana, *primitiae gentium*; la stella l'universo astrale intero che muove verso il Signore e a Lui si ordina.

A differenza dell'albero di Natale, il presepe ha una tradizione riconducibile a una data precisa, che è con tutta probabilità il Natale 1223, e a un ambiente preciso, quello centroitalico: un paesaggio montano, pastorale, selvoso. Siamo a Greccio, presso Rieti, e Francesco festeggia il Natale con una sorta di "sacra rappresentazione", mettendo per così dire in scena la grotta di Terrasanta e facendo così dell'umile *castrum* una "nuova Betlemme". Con grande finezza, Raoul Manselli ha sottolineato come in questo atteggiarsi di Francesco vi sia tutta la sua tecnica di predicazione, col suo sapore quasi giullaresco: pronunzia Betlemme con voce come di pecora che bela, chiama "bambino" il Salvatore, partecipa della Sua fame, del Suo freddo. "Il presepe di Greccio, quindi, non si risolve in un gesto, in una 'pensata' di ispirazione popolaresca e chiusa in un mondo popolare; è, invece, l'estrinsecazione ultima, anche la più impressionante, forse, dell'umanizzazione, se ci è consentito questo termine, di Gesù Cristo, Uomo-Dio"[9].

Il presepe ha in Italia le sue più nobili tradizioni, con i figurinai delle illustri scuole ligure e napoletana e con una consuetudine radicata al punto che il far il presepe (o "il presepio") ha costituito, per secoli, una necessaria attività familiare e comunitaria nel nostro paese. Il "nun me piace 'o presepio" lanciato da uno dei personaggi di *Natale in casa Cupiello* di Eduardo De Filippo, è il grido rivoluzionario, al limite della bestemmia, gettato in faccia alle buone vecchie tradizioni patriarcali. Ma negli ultimi decenni la dicotomia albero di Natale-presepe ha segnato di sé antiche lacerazioni geostoriche, sociali e culturali della nostra penisola. Albero a nord, e presepe a sud; albero come *status symbol* del ceto medio, presepe come stereotipo quasi autoraffigurativo dei ceti subalterni; albero prevalente in città, presepe resistente nelle campagne;

albero tra le borghesie laiche e tolleranti, presepe come segnacolo in vessillo del proletariato cattolico. Sono schemi, è evidente: ormai per giunta destituiti di fondamento nella rapida omologazione dei consumi che si è avuta dal *boom* economico del principio Anni Sessanta in poi. Ma può darsi che, a livello di mentalità collettiva, qualcosa di tutto questo rimanga. Non a caso l'albero si lega sempre di più ai meccanismi consumistici, e anzi la campagna ecologica lo spinge ancor più dalla parte della cultura industriale (si pensi ai malinconici alberelli di plastica...), mentre il presepe si riscopre con l'ondata dei recuperi folklorici ancora in atto e si ricollega sovente a un vero o tentato *revival* artigianale (e siamo, di nuovo, ai figurinai).

Al Natale e all'Epifania si collega la tradizione dei doni ai bambini: è senza dubbio un'eredità delle strenne dei *Saturnalia* romani, che si distribuivano in coincidenza con la fine dell'anno e in segno di augurio per l'anno nuovo. Il giorno delle strenne è ancora il Capodanno, in alcune regioni della Francia. Ma i regali sono sempre recati da personaggi arcani, mitici, provenienti da un Altro Mondo che talora può essere l'Aldilà degli antenati, come in Sicilia, dove sono i morti a recarli. In certe campagne, per esempio in Veneto, la tradizione voleva che i doni li recasse santa Lucia, la santa della luce il cui giorno — il 13 dicembre — era divenuto "il più corto", cioè il solstiziale, con l'accumularsi del ritardo dovuto al calendario giuliano. In Germania e nei paesi nordici la data dei regali era Santa Klaus, san Nicola di Bari, il 6 dicembre, con evidente riferimento all'episodio della sua vita in cui egli dona tre sfere d'oro ad altrettante fanciulle povere. In Italia, a portare i regali era spesso Gesù Bambino, prima che dal nord e dall'Oltreoceano arrivasse il Vecchio delle Renne, col suo rosso abito solstiziale e la sua slitta. Papà Natale è una figura ambigua, per molti versi legata a una mitologia uranica di tipo germanico comunque rivisitata (è l'Inverno, o il Sole invernale), per altri connessa semmai con il nordico san Nicola. Ma la vera tradizione della figura porta-regali che al giorno d'oggi minaccia di perdersi, e che per altri versi è, paradossalmente, di continuo riscoperta, è la Befana, mitico personaggio femminile che trae il suo nome dall'Epifania, e che rappresenta forse la fine dell'anno vecchio.

Epifania, tutte le feste si porta via: così si diceva un tem-

po. Si alludeva, evidentemente, non tanto alle feste dell'anno solare o di quello liturgico, giacché l'Epifania si situa all'inizio di entrambi, quanto a quelle dell'anno vecchio. Il genio femminile che ha, ancor oggi e nonostante tutto, tanta parte nelle tradizioni popolari e nella fantasia dei bambini, possiede quale sua caratteristica d'elezione l'ambiguità. La sua vecchiaia, la sua bruttezza, la imparentano immediatamente ad altre immagini infauste (la quaresima, ad esempio) e in un certo senso di malaugurio: è "la vecchia" che, in molte cerimonie popolari, si brucia o si sega; in particolare, la vecchiaia riconduce forse all'idea dell'anno vecchio e di tutti i mali che vanno gettati via con esso (la tradizione di rompere qualche vecchio oggetto per Capodanno). I tratti cratofanici della Befana — il volare, il recare l'attributo della scopa, il passare per la cappa del camino — l'avvicinano, sempre nell'immaginario popolare, alla figura della strega. D'altra parte, il camino domestico è appunto la figura del trascendente, dei valori nobili dell'esistenza, e il camino è il centro della casa, il luogo più sacro e direttamente comunicante con quel che sta "in alto". Questa terribile vecchia reca quindi dei doni ai bambini: sono certo il ricordo delle strenne di Capodanno, ma è significativo che un genio dai tanto sottolineati caratteri di malaugurio porti, in realtà, i doni beneauguranti; e li depositi in calze che si associano senza dubbio al tema antropologico dell'Oggetto Meraviglioso che dispensa ogni bene (la cornucopia, per esempio), ma che al tempo stesso sono un oggetto umile, quotidiano, che si indossa nella parte piú bassa del corpo, che aderisce al terreno e che insomma sembra simboleggiare la vita nel suo più giornaliero trascorrere. I doni della Befana, che porta via le feste dell'anno vecchio e in particolare i mirabili dodici giorni solstiziali, sono un po' di dolcezza per tutti gli umili giorni che verranno.

Doni ambivalenti, d'altro canto: augurio, ma anche ricompensa; e quindi, se la ricompensa non è del tutto meritata, anche un po' di punizione e di ammonizione. C'è sempre un pezzetto di carbone, nella calza che la Befana lascia ai bambini. È l'applicazione del vecchio motivo per cui perfino i santi peccano sette volte al giorno. Ma il carbone è quel che resta della combustione della legna (forse, in origine, dello stesso sacro ceppo casalingo); e, come il legno verde è

simbolo della vita, il nero e spento carbone è simbolo di morte. La Befana ha qualche connotato del Visitatore dell'Aldilà, i suoi doni sono anche ammonizione, *memento mori*.

Nel folklore italiano, la notte dell'Epifania conserva tracce di un tempo speciale, un *tempus terribile*. È tempo della rottura dei confini fra vivi e morti, fra quotidiano e meraviglioso; secondo certe tradizioni, in questa notte — e in questo secolare "Paese della Fame" che è la nostra penisola — le mura divengono di ricotta, e per qualche ora si vive nel Paese di Cuccagna. Gli animali parlano fra loro e possono predire il futuro specie in quel che concerne la fecondità: i matrimoni, i raccolti e così via. In alcuni paesi d'Italia, come anche in Francia, si celebrava l'Epifania acclamando un "Re d'un Giorno" certo collegabile ai magi, ma che era detto il "Re della Fava" in quanto a tale ufficio era eletto chi fosse riuscito a trovare una piccola fava nascosta in un dolce. In Francia, la *Galette des Rois*, con la sua brava coroncina di cartone dorato, è ancora d'obbligo. Ma il carattere di rottura dell'ordine costituito rappresentato dall'incoronazione di questo sovrano è meglio precisato dal legume ad esso connesso, la fava, antico tributo funebre, cibo dei morti, quindi legato al ciclo della morte e della resurrezione.

Si sarà notato che molti prodigi popolarmente annessi alla notte dell'Epifania sono gli stessi di quelli della notte di Natale; e si è già detto che il Natale e l'Epifania sono in realtà — storicamente, calendaristicamente, liturgicamente parlando — la medesima festa solstiziale, quindi una sola grande festa che abbraccia i giorni e le notti dal 24 sera al 6. È infatti non a Natale, ma all'Epifania che a Rivisondoli, in provincia dell'Aquila, il popolo si raduna per un "Presepe vivente" veramente francescano per concezione, nel quale il ruolo del Bambino Gesù è sostenuto dall'ultimo nato nel paese.

Il folklore festivo italiano relativo al periodo natalizio è estremamente ricco. Presepi viventi (natalizi, però; non epifaniali come a Rivisondoli) si fanno ad Alberobello, a Greccio, a Viola in provincia di Cuneo. A Baiano, presso Avellino, è invece l'albero il centro della festa: un albero così strettamente connesso al rito vegetazionale che lo si chiama "maio". Esso però, anche perché associato a un rogo di fascine, s'imparenta non con il nordico albero di Natale,

bensì col ceppo. Ma il rito forse più commovente è quello che si celebra a Lanciano la sera dell'antivigilia: un semplice suono di campana, la "squilla", che dura un'ora intera, dalle sei alle sette. Storicamente, lo si collega a una tradizione inaugurata alla fine del Cinquecento dal locale vescovo; ma sul piano metatemporale esso è stato connesso con il viaggio della Sacra Famiglia verso Betlemme, ed è un augurio di pace per l'anno nuovo.

Il Capodanno si festeggia, significativamente, con riti nei quali la tradizione cristiana si mischia alle memorie solstiziali e alle feste pagane di fine d'anno. Hanno forse una remota origine solstiziale le fiaccolate degli sciatori a La Thuile, a Courmayeur, in Valtournenche, che si collegano ad analoghi riti alpini il cui protagonista è il "Fuoco d'Inverno", mentre la "Processione della Stella" a Palù in provincia di Belluno (una processione di questuanti che cantano di porta in porta e ricevono modesti doni augurali) rinvia senza dubbio al viaggio dei magi (ma la visitazione di casa in casa è piuttosto un rito riconducente alle peregrinazioni della Sacra Famiglia), ma ha soprattutto il suo fulcro nei gruppi di cantori, che si possono associare alle "Compagnie di Giovani" del folklore festivo indoeuropeo.

Questi giri di compagnie di giovani questuanti che suonano e cantano sono caratteristici dei riti augurali di Capodanno, e il loro rapporto con il viaggio dei magi o con quello della Sacra Famiglia resta tutto sommato piuttosto esterno. Tali la "Maitunata" di Ferrazzano in provincia di Campobasso, il "Capodanno del Sasso" a Sezze in provincia di Latina, la "Donviccia" a Vidigiatico in provincia di Bologna, e in genere tutte le varie "Stelle", "Pasquelle" e "Befanate" che si recitano un po' dappertutto, dalla Lombardia al Veneto alla Lucchesia alle Marche, che sono processioni con canti di questua, in infinite varianti, oppure, in Toscana, "Sacre Rappresentazioni". Ancora una volta al fuoco purificatore ci si affida invece a Goito presso Mantova, dove sopra i falò detti "borielli" si brucia la *vecia* o la *stria*, identificata con la Befana, o a Tarcento in provincia di Udine, dove alla processione della Stella si associa quella — locale — d'un rito di omaggio feudale e quella dei *pignauri*, grandi falò dal cui

modo di bruciare, dalla direzione delle fiamme e così via si traggono vari presagi.

Ma dove rito pagano di fine d'anno e memoria della cristianizzazione s'incontrano con più chiarezza, anche se la festa relativa è ridotta a un normale veglione collettivo, è forse nella festa di san Silvestro a Poggio Catino, in provincia di Rieti. La tradizione vuole che Silvestro, il patrono del 31 dicembre, che fu anche il papa battezzatore di Costantino — e quindi, sempre secondo la tradizione popolare, cristianizzatore dell'impero —, liberasse il paese dalla presenza di un drago che viveva in una caverna per scendere nella quale si dovevano fare 365 scalini, tanti quanti i giorni dell'anno. Questo rito di esorcismo è diretto contro l'anno vecchio da cacciare (i 365 scalini da discendere) o contro il mostro del paganesimo?

E, su questa vecchia Tarasque centroitalica, vinta e debellata dal santo la cui chiesa sorge a Roma nella stessa area del tempio del Sole voluto dall'imperatore Aureliano, chiudiamo la nostra avventura fra simboli solari e simboli cristiani. Non senza tuttavia aver prima invitato alla riflessione sul fatto che questo san Silvestro appare piuttosto come un Giano cristiano, che chiude le porte dell'anno vecchio, il paganesimo dei riti solari e dei draghi ctonî di Poggio Catino, e apre quelle dell'anno nuovo, l'era cristiana, il cui primo giorno è l'antico Capodanno giuliano divenuto festa della Circoncisione e della Madre di Dio.

VI

LA LUNA DI PRIMAVERA

Il calendario liturgico cristiano riflette puntualmente, come già si è fatto notare, le due anime della cultura cristiana: l'una romana, ancorché vivificata dall'apporto ellenistico-orientale, e tutta incentrata attorno al "Sole di Giustizia", il Cristo; l'altra ebraica, fedele al giorno che inizia al tramonto e al mese lunare.

La luna di primavera scioglie le zolle e comincia a risvegliare i semi intorpiditi. Marzo è il mese della lotta contro le erbacce, che potrebbero — evangelicamente — soffocare le buone sementi. Si trapianta, si sarchia, si concima; si seminano le piante a fioritura estiva; si lavano le botti ammuffite. Ma la luna di primavera può portare con sé anche malattie, epidemie: ci si difende con gli amuleti e con i fuochi lustrali attraverso i quali si fa passare il bestiame per purificarlo delle febbri invernali.

In un ormai lontano plenilunio di primavera, non il fuoco, bensì il sangue dell'agnello sacrificato protesse le case degli Ebrei dal passaggio dell'angelo. La parola latina *Pascha* deriva dall'ebraico *pesach*, "oltrepassare": nel senso che l'angelo "passò oltre" le loro soglie, senza nuocer loro — allo stesso modo Gesù, sudando sangue nel Getsemani, avrebbe chiesto che quel calice "passasse da lui" —; ma anche nel senso che l'angelo attraversò le soglie protette dal sangue del sacrificio non già per infuriare al di là di esse come sterminatore, ma per rimanere come amico, come ospite benedetto fra chi stava protetto da quelle soglie.

Secondo molti studiosi, il sacrificio primaverile degli Israe-

liti in procinto di abbandonare l'Egitto altro non fu che una variante di un tipo di sacrificio molto in uso fra i Semiti, il cosiddetto "Sacrificio della soglia": per onorare un ospite degno di particolare riguardo, si scannava una vittima sulla soglia che egli doveva oltrepassare per entrare nella dimora, in modo che egli passasse letteralmente "sopra" e "attraverso" il sangue. Il sacrificio simboleggiava l'assoluta disponibilità degli invitanti nei confronti del loro ospite, accolto come il signore delle loro stesse vite.

La celebrazione della Pasqua è senza dubbio una delle più antiche della liturgia cristiana: i primi Padri, nella celebrazione pasquale, ribadivano a un tempo sia il loro legame con la tradizione ebraica, sia il concetto che il Cristo era venuto non già ad abolire, bensì a compiere — come *Agnus Dei* — le Scritture. Probabilmente, già dal I secolo i cristiani festeggiavano la Pasqua, che presto dovette essere collegata anche alla prima domenica dopo il plenilunio di primavera, con ciò restando festa mobile ma acquisendo al tempo stesso un referente "fisso", il giorno domenicale appunto.

La preparazione a questa grande festa, inizialmente sentita non tanto come la commemorazione della Resurrezione quanto piuttosto come la celebrazione dell'Incarnazione nel suo senso globale, si andò articolando nei secoli: al digiuno dei quaranta giorni precedenti la Pasqua, la Quaresima cioè, non si arrivò — pare — prima del V secolo, ed essi furono riguardati al tempo stesso come imitazione della quaresima di Gesù, ma senza dubbio anche come periodo di purificazione coincidente con l'uscita dai mesi invernali. Ma la Quaresima fu l'esito ultimo di una vicenda liturgica abbastanza complessa che, partendo dalla *parasceve* ebraica (la "preparazione", cioè la vigilia di Pasqua), approdò prima a un periodo di digiuno e di preparazione settimanale — la "Settimana Santa" — poi all'intera Quaresima. È molto probabile che il prolungato digiuno abbia a che fare con la disciplina dei catecumeni, poiché nell'antica Chiesa la Pasqua era anche il giorno dei nuovi battesimi.

La parola "Quaresima" conserva ancora, in tutte le lingue moderne, il suo riferimento numerico: si allude ai quaranta giorni precedenti la Pasqua, computati a somiglianza di quelli passati da Gesù nel deserto; allo stesso modo, la parola "Pen-

tecoste" conserva il ricordo del periodo di cinquanta giorni seguenti la Pasqua stessa. Si tratta, almeno in teoria, d'un periodo di novanta giorni in tutto, cioè all'incirca di un'intera stagione grosso modo coincidente con la fine dell'inverno e quasi tutta la primavera.

Nella tradizione liturgica cristiana, puntualmente seguita da quella popolare, il tempo pasquale è tempo di grandi feste, già annunziate — una settimana prima della Pasqua stessa — dalla Domenica delle Palme, antica festa liturgica che a Gerusalemme veniva celebrata per ricordare l'entrata trionfale di Gesù nella Città Santa e che, in area mediterranea, assunse il nome di Domenica degli Olivi. La domenica successiva alla Pasqua è detta *in Albis* pare dall'uso catecumenale di deporre, appunto nell'Ottava di Pasqua, le candide vesti del battesimo. Quaranta giorni dopo la Pasqua, si celebra l'Ascensione, che quindi viene tradizionalmente a cadere in un giovedì compreso fra il 30 aprile e il 3 giugno ed è pertanto, nella pratica, quasi sempre una festa di maggio. La Pentecoste, da parte sua, ricalca l'analoga festa ebraica celebrata appunto cinquanta giorni dopo la Pasqua e che aveva un pronunziato carattere agricolo, in rapporto con la fine del raccolto che iniziava a Pasqua. Fine del raccolto che, nella simbologia cristiana, è passata a coincidere con la discesa dello Spirito Santo sugli Apostoli, quindi con la chiusura della missione terrena di Gesù. Religione del pane, il cristianesimo non ha mai rinunziato a questo suo costante rapporto simbolico con i campi e le messi. Altre feste mobili, come la domenica della Trinità (che cade fra metà maggio e metà giugno) e il giovedì del Corpus Domini, immediatamente successivo alla festa della Trinità, sono solennità istituite in data più recente che completano questo quadro della celebrazione primaverile del sangue versato da Dio e della vita che torna nella vegetazione dopo il letargo invernale.

Festa della Pasqua e dintorni, dunque, come festa della vegetazione? Della fecondità? Della morte-rinascita? Aveva ragione sir James Frazer? In un certo senso — e per quanto il metodo frazeriano sia ormai ampiamente superato, e anche parte dell'enorme materiale da lui elaborato venga ormai considerato con un qualche sospetto — si può dire di sì, appunto considerando già il carattere marcatamente agricolo (e sa-

crificale in quanto agricolo) del periodo pasquale-pentecostale presso gli Ebrei e la stessa connotazione simbolica né soltanto simbolica del mistero eucaristico, legato alla specie del pane. Gesù grano che deve morire per rinascere, incarnazione dell'antico mistero della rinascita periodica della vita da sé medesima dopo il letargo invernale. Ma anche — e continua la teofania vegetale — Gesú nuovo Adamo al centro di un nuovo Eden, il giardino di Giuseppe d'Arimatea nel quale, secondo la tradizione, sorgeva il "sepolcro nuovo"; Gesù frutto di redenzione appeso al *lignum Crucis*, alla croce che — come suona il dettato della medievale *Legenda crucis* — era stata costruita con il legno dell'*arbor Vitae* del Paradiso Terrestre. La rappresentazione della croce come albero della Vita, familiare al medioevo, rinvia alla teofania vegetale anche se è ovvio che il cristianesimo si serve di questa tastiera simbolica ma in essa non si esaurisce.

Frutto dell'albero della Vita, seme di grano che muore per rinascere, vero Pane che si dà in cibo ai Suoi, il Cristo rinvia alle divinità vegetali, agli dèi del ciclo della fecondità che muoiono e che rinascono. "Ecce Agnus Dei, ecce Qui tollit peccata mundi": la liturgia eucaristica della Messa si compendia nel mistero del rapporto fra mondo degli uomini e mondo della vegetazione, in quel pane e quel vino che si fanno corpo e sangue: e, come nel giorno del passaggio dell'angelo dalle (e per le) soglie degli Ebrei, essa conserva il suo duplice carattere sacrificale e liberatorio. Il sacrificio come espiazione collettiva vi viene al tempo stesso sentito come atto di supremo perdono, quindi di redenzione: e di ciò la liberazione dai peccati (dalla schiavitù dell'Egitto) è un segno ancor prima di essere uno scopo. Non a caso l'Agnello, l'umile vittima dell'*Esodo*, è il re nell'*Apocalisse*.

Ma il sacrificio del dio, le sue carni consumate in banchetto, la sua morte-rinascita, costituiscono altrettanti temi archetipici rintracciabili in molti sistemi mitico-religiosi. La Pasqua ebraica e la sua traduzione in termini cristiani sono quindi un *unicum* nella storia dei popoli, oppure costituiscono una sola versione specifica, una delle molte, di un comune modello "primordiale"? Oppure, ancora, una sola variante specifica, una delle molte, di una comune struttura? Qual è, in altri termini, il senso dell'universalità della Pasqua ebraico-cristiana?

La coincidenza della Pasqua col tempo equinoziale-primaverile e il suo carattere di festa della vegetazione ha in passato indotto molti a dare a questo problema risposte di tipo frazeriano, quando non addirittura a tornare al *passepartout* illuministico alla Bailly e alla Dupuis e cercar di spiegare tutte le "favole" religiose come "finzioni" astronomiche, oppure, sulle tracce del Saintyves, a vedere nei santi e nelle feste cristiane l'esito d'un'evoluzione-trasformazione di santi, culti e feste di tipo pagano. È noto che, ricorrendo al mito solare, ad esempio sarebbe agevole interpretare qualunque evento e qualunque personaggio: e soprattutto, come s'è visto, la passione del Cristo, che viene rivestito d'una tunica prima candida e poi rossa e traversa, portando sulle spalle la croce, quel microcosmo ch'è Gerusalemme da est (il Getsemani) a ovest (il Calvario), appunto come il sole in cielo nel suo moto apparente. È noto quanto la filologia del secolo scorso amasse questo tipo di *escamotage*, applicato sovente con dottrina ed eleganza a qualunque "mito", da Gesú a Dioniso e a Cappuccetto Rosso. Nulla di più divertente, al riguardo, della lettura del *pamphlet* dedicato a questo atteggiamento culturale dal Peres, il quale adottò un tale schema per dimostrare paradossalmente che Napoleone non era mai esistito, ma era a sua volta semplicemente una creazione mitico-solare[1].

Naturalmente, tra la sempre risorgente (comunque camuffata) tentazione evemeristica che vorrebbe gli dèi altrettanti risultati di divinizzazioni di personaggi più o meno illustri, e il polo opposto della tentazione "mitica" che al limite riduce la storia a una monotona ripetizione di archetipi, v'è la possibilità di un'infinita gamma di sfumature e di posizioni intermedie. Quel che è comunque utile ribadire è che le religioni rivelate, cioè l'ebraismo e tanto il cristianesimo quanto l'islamismo che in vario modo ne dipendono, si distinguono dal quadro fenomenologico delle altre grandi religioni in quanto, laddove queste tendono a riportare ogni accadimento storico a una misura mitica, quelle trasferiscono per contro gli elementi archetipici del mito in termini di storia, cioè di Storia Sacra. In altri termini — e per mantenerci fedeli al solo quadro cristiano, ch'è qui oggetto precipuo di discorso — se ogni *mythos*, ogni "racconto", resta inintelligibile senza la

chiave che ne permette la decifrazione del relativo *kerigma*, il "significato", nel cristianesimo il rapporto si rovescia, ed il *kerigma* della Buona Novella sta tutto proprio nel *mythos*, nel racconto cioè di quanto è avvenuto. Il Dio che si è incarnato, ha vissuto, è morto, è risorto: evento che sta nella storia, che si giustifica tutto in se stesso, che non è velo di alcun'altra verità né può esser spiegato mediante il rinvio ad alcuna verità più alta, dal momento che verità più alte di queste non ne esistono. È per questo che il principio della storicità della figura del Cristo è, per i cristiani, altrettanto irrinunziabile di quello della Sua divinità. L'irruzione del Divino nella storia rompe il ciclo dell'Eterno Ritorno e distende il tempo su una misura lineare, facendo dell'escatologia ebraico-cristiana qualcosa di assolutamente imparagonabile con le escatologie delle altre religioni.

Gli dèi sacrificati

Ma, una volta detto ciò, bisogna subito dopo aggiungere che una troppo netta dicotomia tra religioni "storiche" e religioni "mitiche" è storicamente parlando improponibile: e lo è proprio e soprattutto riguardo al cristianesimo, erede senza dubbio alcuno dell'ebraismo ma ormai non più riducibile alle pure e semplici dimensioni d'un'eresia ebraica, come invece poteva sembrare nei primi tempi. Sul pensiero cristiano — e del resto anche su quello musulmano — ha pesato l'eredità etica, filosofica, spirituale, politica, istituzionale, ma anche mistica e simbologica di tutta la già per proprio conto composita tradizione ellenistico-romana e orientale, cui nel corso degli ultimi quindici secoli almeno si è andata aggiungendo (almeno nella Chiesa latina) un'ampia serie di tradizioni locali la cui origine va ricercata nei mondi celtico, germanico, baltico, slavo, progressivamente cristianizzati, ma che hanno lasciato ciascuno una loro traccia. Chi oggi si stupisce e magari si scandalizza davanti al quadro sincretistico e magari per molti versi ancor "semipagano" offerto dalle giovani Cristianità africane o soprattutto afroamericane, dovrebbe riflettere che noi Europei siamo figli d'un sincretismo religioso tutto sommato non troppo dissimile almeno nei meccanismi di

fondo: e l'intera cultura folklorica europea sta lì a comprovarlo.

Equinozio di primavera, teofania vegetale, culto del sacrificio e del sangue che dona resurrezione: tutti questi elementi pasquali, noi li ritroviamo nel culto di Attis, il dio frigio della natura amato dalla *Magna Mater* Cibele e che, dopo l'introduzione del suo culto in Roma ad opera dell'imperatore Claudio, veniva portato in giro sotto l'aspetto di un pino tagliato e pianto in una scena pànica di disperazione funebre cui seguiva un altrettanto pànico giubilo per la sua resurrezione. Alla sua festa, celebrata alla fine di marzo e con molta probabilità equinoziale — Macrobio ce l'attesta fra il 23 e il 25 marzo[2] —, si associavano dei Misteri con pasti sacrali e la pratica del taurobolio: il fedele, appiattito in una fossa, si bagnava col sangue di un toro sacrificato al di sopra di lui. Col III secolo, in marzo pare cadesse anche la festa di un nuovo "profeta", Mani, martirizzato dai sacerdoti mazdei nel 273 proprio, a sua volta, sulla croce.

Ma questi "re divini" sacrificati di primavera e il cui sangue feconda la terra, la nostra vecchia umanità di pastori, di mandriani, di contadini, li conosce bene. Si chiamano Tammuz, Osiride, Addis, Adone, Dioniso, Baldur. Vengono incoronati "re per un giorno", muoiono, sono fatti a brani e mangiati, poi rinascono come la vegetazione primaverile rispunta dalla terra dopo l'invernale letargo. È un mito davvero antico: è quello del re-pastore Dumuzi, venerato presso i Sumeri e passato, come Tammuz, ai Babilonesi e perfino a Gerusalemme, dove il profeta Ezechiele tonava contro le donne ebree che ne cantavano le lamentazioni funebri. È il culto dell'*Adonai* (signore) siro-fenicio, Adone, poi nel mito greco passato ad amante di Afrodite che avrebbe fatto nascere delle rose dal suo sangue e avrebbe indotto Ades a restituirglielo per metà dell'anno, la metà della vegetazione feconda. I "giardini di Adone", piante a rapida fioritura, che si coltivano in suo onore in vasi o in cesti, forse rito di magia mimetica atta a ottenere una rapida crescita della vegetazione, erano un altro uso deviante di Israele, condannato da Isaia: ma ad essi i cristiani si rifanno ancora in molte regioni d'Italia allestendo al giovedì santo i "sepolcri", composizioni di piante e fiori dedicati, in apposite cappelle, a

Gesù, il cui "sepolcro nuovo" era situato, appunto, nel giardino di Giuseppe d'Arimatea. E a volte i ricordi dell'antico signore della vegetazione sono più precisi: "all'avvicinarsi della Pasqua, le donne siciliane seminano del grano, delle lenticchie e dei grani leggeri in piatti, che tengono al buio e innaffiano ogni due giorni. Le piante crescono rapidamente, se ne legano insieme i germogli con dei nastri rossi e si mettono i piatti che li contengono sui sepolcri che si fanno con le immagini del Cristo morto, il venerdì santo, nelle chiese cattoliche e greche, proprio come i giardini di Adone venivano posti sulla tomba del dio morto. Questo uso non è unicamente siciliano, perché viene osservato anche a Cosenza, in Calabria, e forse anche altrove. L'intero costume — i sepolcri e i piatti con i germogli di grano — può essere la continuazione, sotto un nome diverso, del culto di Adone"[3].

Il Cristo è preparato, del resto, da altre divinità "morte e risorte", che dopo la conversione del mondo ellenistico-mediterraneo erano destinate a divenire tutte altrettante sue figure. Dioniso, il *Kyrios* (signore), termine col quale ancor oggi, e nella stessa liturgia latina, ci rivolgiamo al Cristo, è il "Nato due Volte", il signore della vite e del vino, simboli dionisiaci prima di diventare simboli eucaristici. Orfeo, il "Signore degli Animali" al pari del Cristo Buon Pastore, è l'ammansitore delle fiere che scende negli Inferi e riesce ad uscirne, al pari di Gesù. Ma in tutt'altra area geoculturale, il mito della vittoria del Signore Cosmico sulla morte e il trasmettersi della sua divinità ai fedeli attraverso le sue carni smembrate e divenute cibo per loro, sembra essere la sostanza del *Teoqualo* azteco, la "comunione" del corpo di Uitzilopochtli fatto di pasta di papavero.

Festa del rinnovamento cosmico, la Pasqua è la festa della vittoria sulla morte, la festa della resurrezione degli dèi e della natura con loro. Per questo la festeggiamo anche con una quantità di cibi sacrali, dall'agnello i cui fondamenti simbologici non hanno bisogno di essere ricordati alla colomba dolce, che sotto i nostri cieli è probabilmente una trovata industriale ma che sotto altri lo è assai meno: in Russia, ad esempio, dove le cialde d'avena a forma d'uccelletto che i bambini consumano stando appollaiati sui tetti o sugli alberi servono a richiamare magicamente la fauna caratteristica della prima-

vera, quindi la buona stagione medesima. Nell'Italia centrale e meridionale, del resto, il dolce pasquale caratteristico non è la colomba, bensì l'*Agnus Dei* fatto a somiglianza di quello che si confezionava un tempo con la cera, ma ormai di zucchero o di marzapane.

Ormai, l'industria dolciaria e quella dei balocchi ci hanno abituato a un elemento a sua volta divenuto "tradizionale" della Pasqua: l'uovo di cioccolato, magari con sorpresa, del resto erede delle uova benedette che in area mediterranea soprattutto i cristiani si scambiano come augurio, dopo averne debitamente colorato o decorato i gusci.

L'uovo pasquale più autentico è un uovo sodo: forse ricordo di antichi usi, cioè di quando le uova si conservavano assodate durante l'inverno e le ultime scorte si potevano tranquillamente consumare proprio per Pasqua, cioè a primavera, quando la penuria alimentare dell'inverno si apprestava a divenire un ricordo. Ma l'uovo è anche un antico simbolo di morte e resurrezione, caro a cabalisti e alchimisti. Per i cristiani, esso è anche simbolo di Dio in quanto "uno" o al tempo stesso "trino", vale a dire entità monocellulare costituita tuttavia di guscio, albume e tuorlo. Ma anche in altre religioni esso è un simbolo sacro. L'antico Egitto raffigurava il dio Ra chiuso in un nimbo ovale, a indicare il suo potere generatore; in India, il dio Brahma nasce da un "uovo d'oro", inizio dei mondi. Nella tradizione magico-alchemica il simbolo dell'"Uovo dei Filosofi" rinvia alla Grande Opera che si compirà nel fornello *atanòr*, simbolo dell'uovo cosmico ma anche dell'uomo, costituito di corpo (il guscio), di anima (l'albume) e di spirito (il tuorlo). L'uovo pasquale è quindi una vittoria sulla morte, un'affermazione della vita a livello cosmico come a livello umano: rinascita della natura, resurrezione. Il Cristo rompe il "guscio" del Suo sepolcro e rinasce vittorioso del Suo stesso sacrificio.

Il sangue e la vita

Alla luce di questa resurrezione, la stessa colomba pasquale non ci appare più come una semplice promessa di primavera. A Firenze, la "colombina" appesa a un filo è il meccanismo

che, mosso dall'interno della cattedrale, arriva sulla piazza San Giovanni a incendiare, a mezzogiorno della domenica di Pasqua, il "brindellone", cioè un grande carro dipinto — forse a somiglianza del carroccio comunale, ma comunque simboleggiante il Santo Sepolcro — da cui sprizzano fuochi artificiali a loro volta simbolo del Cristo risorto come luce e fuoco, secondo la liturgia della notte pasquale.

Lo "Scoppio del Carro" fiorentino si vuole legato alla prima crociata e a certe reliquie delle pietre del Santo Sepolcro. In realtà, tali reliquie non sembrano autentiche e la festa non pare potersi collegare a un tempo anteriore al XIV-XV secolo. Comunque, è evidente che un legame reale col Santo Sepolcro di Gerusalemme c'è: si tratta della cosiddetta cerimonia del "Sacro Fuoco", che veniva celebrata appunto nella notte di Pasqua nella basilica della Resurrezione e che ha le sue analogie più precise e forse le sue più dirette radici nella liturgia copto-etiopica dell'accensione del fuoco pasquale. Ma la tradizione fiorentina, fedele sì al tessuto cristiano come alle vere o leggendarie memorie storiche cittadine, collega anche in quel caso la festa alla primavera e alla vegetazione: dal volo della "colombina" e dall'accensione più o meno rapida dei fuochi artificiali si traggono auspici per il nuovo raccolto.

Ma la "festa" pasquale, al pari del resto di quella natalizia, non può né intendersi né considerarsi se la serriamo — come, per abitudini di còmputo calendariale, noialtri moderni tendiamo a fare — nei limiti cronologici di un giorno, nel giro di ventiquattr'ore. In effetti, come s'è già veduto che la "festa" natalizia è in realtà un tutto natalizio-epifanico che si avvia alla vigilia di Natale per chiudersi il 6 gennaio, allo stesso modo la "festa" pasquale è in realtà un tutto che esce dal tempo ordinario per aprirsi con la Domenica delle Palme e chiudersi il Lunedì dell'Angelo se non addirittura la Domenica *in Albis*. Il rito dell'intronizzazione, dell'uccisione e della Resurrezione di quel *Rex unius Diei* che è il Cristo, al tempo stesso *Rex in aeterno*, si apre con l'entrata trionfale in Gerusalemme e termina con l'altrettanto trionfale uscita dal Sepolcro e l'ascesa al cielo, l'ingresso — ancora una volta trionfale — nell'Altra Gerusalemme. La Domenica delle Palme, con la relativa cerimonia della benedizione dei

rami d'olivo che si conservano poi in casa durante tutto l'anno e che, quando saranno sostituiti da quelli dell'anno successivo, andranno non gettati bensì bruciati con tutti i riguardi, è ancor viva nella liturgia cattolica. Relativamente poche sono invece le relative celebrazioni folkloriche, se si eccettuano i "casi" sul tipo delle serenate di Alezio, in provincia di Lecce, dove la narrazione cantata della vita di Gesù si affianca allo scambio di piccoli doni augurali e primaverili (le solite uova), o di Nissoria, in provincia di Enna, dove la festa della regalità del Cristo si associa al tema dell'elezione dell'Infanzia e il Cristo Re che si celebra è un bambino.

Ma la vera preparazione alla Pasqua si ha con la Settimana Santa. Tempo di lacrime, tempo di dolore nel quale si dispiega in tutta la sua drammatica forza quella che Luigi M. Lombardi Satriani ha chiamato la "teatralizzazione del sangue"[4].

Ha detto Piero Camporesi, in un'intervista concessa ad Alfredo Todisco e comparsa sul « Corriere della Sera » proprio in coincidenza del colloquio internazionale di Fermo su *Il Sangue, miti e realtà*: "Una volta la morte aveva una sua coreografia che oggi è quasi scomparsa. La morte è diventata un rito frettoloso, quasi clandestino — mentre un tempo aveva un forte significato pubblico e socializzante. Era l'ultimo atto pubblico di un personaggio. Oggi, salvo rari casi, questo non esiste più. Ci si vergogna della morte". La morte non fu "l'ultimo atto pubblico" di Gesù Cristo, così come, in quella società cristiana tradizionale così efficacemente ricordata dal Camporesi che ne è — qui come altrove — un finissimo interprete, essa non era in realtà propriamente neppure l'ultimo atto pubblico di nessuno: dopo di essa, v'era la resurrezione della carne e il Giudizio. Nella cultura folklorica italiana, come in quella di tutti i paesi di tradizione cristiana, la Settimana Santa costituisce un grande rito di meditazione collettiva sul mistero della morte e al tempo stesso di esorcismo di essa. Tanto più tremenda e dolorosa è la morte di Dio, quanto più essa è candidata ad essere sconfitta ben presto, allorché si scioglieranno le campane della Pasqua. Ma intanto, piangendo il sacrificio dell'Agnello, i fedeli piangono sulla loro povera umanità dolente, piagata per sempre dalla colpa di Adamo, da allora candidata a passare tutta

attraverso la Porta Stretta, a visitare tutta la *Porta Inferi*. Per questo, nella Settimana Santa, ci si sforza di soffrire col Cristo, di pagare col nostro sangue e le nostre lacrime colpevoli una parte almeno dell'immenso debito che Egli, innocente, ha pagato per intero. Si veglia, si piange, ci si flagella. La "terra del rimorso" diventa, così, anche terra della ritualizzazione del prezzo della salvezza.

Lo spargimento del sangue è anzitutto un rituale penitenziale, ma anche cristomimetico. Si vuol soffrire col Cristo, subire non solo i tormenti da Lui provati, ma anche le Sue stesse umiliazioni: non basta flagellarsi — la "disciplina" è in sé, come il cilicio, una vecchia pratica ascetica che però si segue in privato, talora in segreto —, bisogna che la flagellazione sia pubblica, come quella di Gesù alla colonna. Non è solo il dolore che conta; conta l'ostensione delle proprie miserie e al tempo stesso la testimonianza del sangue versato comunitariamente. Antiche protagoniste di questo rito-spettacolo — che non a caso sta anche alla base della rappresentazione teatrale, almeno in Italia — sono le Compagnie dei "battuti", dei "disciplinati", fiorite nella penisola durante il Duecento in seguito alla testimonianza francescana e cui scopo più profondo è non solo l'imitazione del Cristo, ma più precisamente l'umiliazione del *Christus patiens*, il Cristo della Passione e della Morte, il Gesù oltraggiato, fustigato e crocifisso del Venerdì Santo.

In questo senso, il caso più impressionante di "teatralizzazione del sangue" è quello della processione del Sabato Santo a Nocera Tirinese, in provincia di Catanzaro. Il nucleo del rito è la processione del Cristo morto, cui è associata — come praticamente in tutti i casi analoghi — la Madonna addolorata: il corteo, che lentamente percorre le vie del paese, viene sovente arrestato da coppie abbigliate nei due colori rituali della Passione e della Morte, il rosso e il nero. Il flagellante è in nero, l'accompagnatore (l'"Ecce Homo") in rosso. Dinanzi alla Madonna, il flagellante si prepara prima la pelle delle gambe e delle cosce strofinandola energicamente con la "rosa", una specie di panno ruvido, indi la colpisce ripetutamente con il "cardo", un sughero che reca infisse tredici schegge aguzze di vetro. Terminata l'operazione, sulle gambe del "vattiente" (cioè del flagellante) viene versata una mi-

stura di vino e aceto, ricordo di quella data a bere a Gesù sulla croce dai soldati romani. L'effusione del sangue è un rito penitenziale, un'offerta alla divinità (e il fatto ch'essa sia presentata soprattutto alla Madonna fa pensare che si tratti di un rito di reintegrazione: la si "risarcisce" del sangue versato per noi da suo Figlio), forse anche un rito propiziatorio di tipo agrario (il sangue come materia fecondante e simbolo della pioggia).

Come giustamente sottolinea il Lombardi Satriani, nei riti del sangue quel che si celebra è il potere — anzitutto quello divino — e la vita; essi non coincidono affatto con una *religio mortis*, nonostante si incentrino su una processione funebre. Difatti, la coscienza collettiva dei partecipanti a questo rito sa che di morte pegno d'immediata resurrezione si tratta. La morte del Cristo e la Sua discesa agli Inferi sono la garanzia più certa della vittoria della vita sulla morte; e il sangue alimenta questa vittoria esattamente come — potremmo in certo senso dire — i fuochi solstiziali, che abbiamo già incontrato, alimentano la forza del sole.

Naturalmente, il dato caratteristico della Settimana Santa, e in particolare delle quarantotto ore che vanno da metà giovedì a metà sabato, è quello della mestizia e del compianto funebre. Le "feste" di queste giornate, o piú spesso di queste sere e di queste notti, sono rievocazioni della Passione e della Morte, che possono essere essenzialmente di due tipi: o a carattere propriamente storico, con personaggi in costumi e atteggiamenti che rinviano — quanto meno convenzionalmente — all'epoca di Gesù e che "ricostruiscono" la Sua passione; oppure a carattere piú specificamente processionale, dove cioè protagonisti della cerimonia sono statue e/o gruppi plastici di vario genere. Talora, si hanno vere e proprie "Sacre Rappresentazioni", su un copione che ricalca liberamente il racconto evangelico quanto a dati testuali, ma che viene svolto con infinite varianti dotate di un contenuto prossemico estremamente ricco. Beninteso, è evidente che sia le varie processioni di simulacri sacri dell'antichità (le "forìe" greche, il cui ricordo sembra vivo specie nel Meridione) sia le processioni di Flagellanti e le Sacre Rappresentazioni medievali possono costituire i due elementi emergenti del substrato di questi riti: ma essi sono complicati dal grande suc-

cesso riscosso, fra Sei e Settecento, dalla pratica devozionale della *Via Crucis*, propagandata dai francescani, che ha evidentemente riplasmato una quantità di tradizioni modellandole sulla sua misura.

Questi schemi non rendono comunque giustizia a un tessuto rituale ch'è fra i più ricchi del mondo e che, nonostante tutto, continua ancora a vivere, anzi sembra aver ripreso vigore — e fortunatamente — negli ultimi anni. Una vera e propria Sacra Rappresentazione è la "pigghiata" di Tiriolo, in provincia di Catanzaro, dove però il vero protagonista, più che la redenzione, è il peccato: lo spettacolo prende l'avvìo dal peccato originale e si conclude con l'impiccagione di Giuda. Un altro testo *lato sensu* teatrale è quello della "Passione" di Sordevolo, presso Vercelli, mentre a Villalba, in provincia di Caltanissetta l'intera popolazione viene coinvolta in una complessa serie di processioni e scene varie che dalla Domenica delle Palme giunge fino a quella di Pasqua. Il dramma della Passione è ancora teatralmente rappresentato a Gessopalena, presso Chieti, il Mercoledì Santo e a Roseto Valfortore, in provincia di Foggia, il Venerdì, mentre ancora a carattere prevalentemente teatrale sono il "Calvario" di Romagnano Sesia, in provincia di Novara, e il Gesù di Capistrello, presso Avezzano, dove gli "oltraggi" al Salvatore sono così realistici che il figurante che Lo impersona ne esce sovente malconcio. Una variante a Collesano, presso Palermo, dove la Sacra Rappresentazione consiste nella "cerca" di Gesù, casa per casa, da parte dei soldati romani. Una processione con ascesa del Calvario e crocifissione si celebrava ancora fino a qualche anno fa a Grassina, presso Firenze: ma l'ingrandirsi del paese e il mutamento della sua base sociale hanno travolto questa tradizione.

Protagonisti delle processioni sono talora, come s'è visto, personaggi in carne ed ossa; talaltra, invece, si tratta di effigi. Un caso particolare è quello dei "giudei" di Vinadio, presso Cuneo, dove la bara con la statua di Gesù morto è recata a spalla da inquietanti personaggi — i "giudei" appunto — il cui abbigliamento ricorda quello delle varie compagnie di penitenti, ma che conservano un risvolto negativo, demonico. Celebre il "Cristo morto" di Stagno Lombardo, presso Cremona, una statua alta un metro e ottanta e pesante ottanta

chili che viene recata in processione. A Riesi, presso Caltanissetta, le statue del Cristo e della Madonna vengono processionalmente recate alla "giunta", cioè all'incontro: l'abilità dei portatori sta tutta nel far sì che i pesanti simulacri operino una serie di complessi movimenti rituali. Ancora processione a Savona, dove sono portate in giro le "casse", grandi sculture lignee cinquecentesche di notevole valore artistico. Una processione di penitenti accompagna la statua del Cristo deposto a Burgio, presso Agrigento, mentre una vera e propria grande macchina è la "bara di notte" che si reca in processione a Porto Recanati. Ma le più celebri processioni di questo tipo — e chiamarle soltanto "processioni" è alquanto riduttivo — sono quelle del "Cristo nero" a Caltanissetta, dei "Misteri" a Trapani e del "Cristo morto" a Chieti.

Il "Cristo nero" di Caltanissetta è così chiamato dal colore dell'immagine: colore funebre, ma anche vegetazionale, che rinvia alla forza della terra, alle energie ctonie della natura. Non a caso, l'immagine è recata a spalla dai "fogliamari", i raccoglitori di erbe. Ma a questo Cristo ctonio si affianca, in altre tradizioni, il Cristo sanguigno e trionfale, sacrificale e solare: il "Cristo rosso". I "Cristo rossi" della Settimana Santa di Cerignola sono stati fatti oggetto d'un'acuta analisi di Roberto Cipriani, che ne ha sottolineato il carattere polisemico. Infatti, accanto al valore tradizionale d'una connotazione cromatica che rinvia al colore della tunica del Cristo il giorno della Passione e al colore liturgico del martirio (ma anche dello Spirito Santo), è indubbio che al "Cristo rosso" il paese di Giuseppe Di Vittorio attribuisce un valore diverso, di tipo non ideologico, però senza dubbio politico. Il Cipriani, rifacendosi in merito a una nota ricerca di Arnaldo Nesti, sottolinea come tale simbolo si ricolleghi alla tradizione del "Gesù socialista", un Cristo "dei poveri"[5]. Del resto, la dialettica fra un Cristo "rosso" (del colore della clamide imperiale) che sostiene il *vexillum* purpureo della tradizione costantiniana, e un Cristo "bianco" che regge invece il vessillo bianco rossocrociato caro a un'altra tradizione, quella comunale-popolana del nostro medioevo, è viva fino dall'iconografia medievale, e si rifà del resto al bicromatismo delle vesti delle quali fu rivestito Gesù il giorno della Passione: quella *alba* donatagli da Erode[6] e quella *purpurea* fornitagli da Pilato[7].

Va tuttavia notato che il carattere sacrificale e al tempo stesso trionfale di entrambe le vesti supera la loro apparente bipolarità in una sintesi superiore nel testo dell'*Apocalisse* allorché gli eletti lavano le vesti, rendendole candide (il testo geronimiano usa il verbo *dealbare*) nel sangue dell'Agnello[8].

E ancora sangue, "teatralizzazione del sangue", trionfo del sangue, nella festa del Corpus Domini, istituita come è noto nel 1264 per commemorare un miracolo eucaristico: a Bolsena, vivo sangue era scaturito dalle specie eucaristiche consacrate da un prete incredulo; il corporale che esso aveva macchiato è conservato nel reliquiario di Orvieto, e la grande cattedrale orvietana, costruita per celebrare il miracolo, è essa stessa un grande reliquiario di pietra per il sangue eucaristico. Festa mobile fissata al giovedì seguente la domenica delle Trinità, il Corpus Domini si collega a un altro giovedì, quello della Settimana Santa, il giorno dell'istituzione dell'eucaristia. Torna la celebrazione del sangue, collegata ad altri misteri eucaristici: così nel "cavallo parato" di Brindisi che commemora la devozione eucaristica di Luigi IX re di Francia (qui approdato, secondo la tradizione, di ritorno dalla prima delle sue due crociate); tornano, come nella Settimana Santa, i gruppi di statue detti "misteri" (quelli di Campobasso sono piuttosto delle grandi macchine). E, con un'associazione molto caratteristica — sulla quale mitologia greca e moderna psicanalisi potrebbero dire la loro — fra sangue e fiore, quindi fra sacrificio e primavera, questa festa del sangue diventa anche festa del risveglio della natura: "Infiorata" di Genzano, "Fiorita" di Cetona, "Tappeto floreale" a Spello. Il re muore, il re risorge, il re sanguina, il re fiorisce. *Adonai*, il Signore; Adone, l'amante di Afrodite il cui sangue primaverile si muta in rose.

VII

AVE, O MARIA

Il mondo cattolico risuona del nome di Maria. Ancora qualche decennio fa, si pensava che la Chiesa avesse imboccato la strada d'un suo ridimensionamento, che si riteneva utile a facilitare un riavvicinamento con le Chiese protestanti. Ma già lo stesso Concilio Vaticano II dimostrava di non avere alcuna intenzione d'intraprendere una strada del genere, e il pontificato di Giovanni Paolo II segnava semmai, al contrario, un rafforzamento del culto mariano. Nel mondo cattolico, ai livelli "ufficiali" come a quelli "popolari", la devozione a Maria resta uno degli elementi qualificanti, al pari del resto di quello cristiano-orientale anche se con altri connotati.

Per nessun'altra figura come per quella di Maria si è parlato di radici antiche, precristiane, oltre beninteso a chiamare in causa biologia e psicanalisi per scorgervi, sotto tale luce, la "santificazione" dell'amore materno. Come al solito, non è che tesi del genere siano *in toto* gratuite; esse sono semplicemente unilaterali o riduttive, rischiano di appiattire a una sola dimensione (nella fattispecie, quella dei "santi successori degli dèi") una realtà ch'è ben altrimenti multiforme o di sacrificare a una visione astrattamente razionalizzante una realtà concreta ben più ricca di significato; e di significati.

I rapporti istituiti, o almeno tentati, sono stati molti. Si è guardato immediatamente alle Grandi Madri Mediterranee; si è più volte fatto con insistenza il nome di Cibele; a Cibele, a Demetra, a Persefone si è pensato riferendosi ai suoi

caratteri di divinità ctonia e di *Mater dolorosa*; ad Artemide e ad Atena per la verginità e per certi caratteri "notturni" e "guerrieri"; a Hera e a Iside per la regalità; addirittura a Ishtar e a Venere per l'amore, un amore beninteso spiritualizzato e divinizzato nell'esperienza dell'*ego sum ancilla Domini* e del *magnificat anima mea Dominum.* Il delicato rapporto fra Maria e Afrodite è sembrato risolversi nel gioco allegorico della *Venus Humanitas*, come la vediamo al centro della "Primavera" di Sandro Botticelli. I caratteri ctonî o acquei di molti suoi santuari hanno fatto pensare che nella sua venerazione sia proseguita — o si sia addirittura mantenuta — una quantità di elementi misterici e cratofanici. Soprattutto, riguardo al culto della maternità di Maria, si è insistito sulla sua probabile connessione con l'Artemide di Efeso e con Iside.

Sono state in particolare le "somiglianze" fra taluni aspetti del mito isiaco e della vicenda mariana, e ancor più forse i paralleli tipologici dal punto di vista dell'iconografia, a impressionare gli studiosi. Il fatto già notato con forza da Karol Kerényi nel suo saggio *Il Fanciullo Divino*, che cioè il Vangelo presenta una "biografia di Dio" laddove l'antica mitologia non è mai stata intesa quale "biografia degli dèi", per cui somiglianze e analogie andranno o riferite a un tessuto archetipico di fondo o ricondotte a necessità ed evenienze storiche (quelle pastorali o quelle relative alla concreta evangelizzazione di certi popoli e in certi tempi), non è evidentemente bastato a imporre una maggior cautela in quest'ordine di temi.

Maria è madre del Cristo salvatore, come Iside è madre di Horus salvatore; entrambe tengono in grembo il loro bambino e lo allattano; entrambe lo sottraggono ai rispettivi persecutori, Iside conducendolo nella palude di Chemnis e Maria in Egitto. Lo stesso fatto che Maria scelga per la sua fuga la patria di Iside, e che nell'Egitto cristiano il culto di Maria sia divenuto tanto forte, non costituiscono prove ulteriori di questo rapporto privilegiato? Restano beninteso parecchi problemi da risolvere, fra i quali quello che il culto mariano non può comunque, storicamente parlando, essersi imbattuto con un culto isiaco atemporalmente immobile, in quanto esso a sua volta non è stato mai tale. L'attenzione degli studiosi

— alludiamo qui a Rex Witt — è stata quindi attratta dall'Iside ellenistico-romana, venerata al tempo della diffusione del cristianesimo nell'intero bacino mediterraneo, ed è proprio quell'Iside, ormai ben diversa da quella egizia delle origini, che può aver fornito lo spunto tipologico-cultuale a Maria come Madre e come "Madonna del Latte"[1].

È forse proprio il tema del latte a introdurci meglio nel nostro argomento. Nel medioevo, il latte veniva considerato la sostanza medesima del sangue, passata però attraverso un processo di purificazione il cui segno esteriore era il mutar di colore dal rosso al bianco. In quanto "metafora centrale del dono della vita"[2], il latte — primo nutrimento umano del Fanciullo Divino — diviene il centro materiale del mistero dell'Incarnazione, mentre nella madre che allatta il bambino era facile scorgere il simbolo dell'anima (nell'iconografia medievale in effetti raffigurata sotto forme infantili: *animula*) nutrita dalla Grazia.

Alimento primario, il latte era sentito anche come alimento primordiale. Latte e miele scorrono nella Terra Promessa secondo la Bibbia; latte e miele simboleggiano il godimento degli Eletti nella Vita Futura, in Paradiso. Il cristianesimo ha aggiunto a queste due sostanze l'acqua e il vino; ma tutte e quattro figurano d'altronde, già nell'antichità ellenistica, in molti riti sacrificali.

Si è fatto molta ironia sulle reliquie del Latte della Vergine, che già nel XV secolo attiravano gli strali di Bernardino da Siena. L'uso — ancor diffuso tra le donne arabe — di grattare la polvere bianca dalla cosiddetta "Grotta del Latte" di Betlemme, sostanza dall'asserito potere galattifero, è tollerato a fatica dagli ecclesiastici preposti alla basilica della Maternità: ma, per secoli, nativi e pellegrini l'hanno seguita. Acque dal potere galattifero sono sovente associate al culto di Maria quale Madonna del Latte o Madonna del Parto, considerata quindi patrona specifica di puerpere e di neonati. E al latte quale "Acqua della Vita" rinvia infatti l'immagine bernardiana di Maria quale "acquedotto della Grazia", che riveste beninteso un ben piú profondo significato teologico ma che nondimeno sembra attingere a un patrimonio simbolico universalmente condiviso che voleva Maria legata per un verso all'universo delle acque, per un altro a quello d'una

salvezza spirituale che, proprio in quanto tale, comporta come sua immediata concretizzazione il recupero della salute fisica. Associate al culto di Maria vi sono infatti spesso delle sorgenti d'acqua dai poteri terapeutici: il "caso" di Lourdes è quello diventato più famoso nell'ultimo secolo, ma rientra in una tipologia nota quanto diffusa[3].

È un fatto che in molti casi si è potuto dimostrare — e in altri ipotizzare, ma con l'appoggio di buoni elementi di giudizio — come i santuari mariani siano sorti, magari in momenti storicamente precisabili e in seguito a fatti ben noti, in luoghi già noti per certe manifestazioni cratofaniche o addirittura già utilizzati come sede di santuari precristiani. Tutto ciò comunque, piú che provare che "i santi" siano "successori degli dèi", prova quel che già Gregorio Magno aveva teorizzato al tempo dell'evangelizzazione di Angli e Sassoni: che cioè da un lato la Chiesa ha trovato conveniente, per esigenze pastorali, battezzare usanze precristiane ritenute non in contrasto flagrante con la nuova fede; mentre dall'altro i popoli sono stati in realtà meno restii ad abbandonare i loro antichi dèi nella misura in cui era dato loro di confermare e conservare, nella nuova religione, culti e immagini (o elementi di quelli e di queste) che rinviassero a quelle antiche. In tutto il bacino mediterraneo fra il II e il IV secolo, e più tardi anche nell'Europa continentale, si era largamente abituati alla sincresi e alla comparazione in materia religiosa; e gli stessi Romani ne avevano dato esempi illustri fin dalla conquista della Grecia e tanto più poi dell'Oriente e del Settentrione, identificando ad esempio Giove con Zeus e poi con Serapide, Venere con Afrodite e poi con Ishtar, Mercurio con Hermes ma poi anche con il Lug dei Celti e il Wotan dei Germani.

Il permanere dei culti scopre d'altronde una sua rigorosa funzione quando lo si consideri in rapporto vivo con le esigenze dei popoli che ne sono portatori. I culti e i santuari a carattere terapeutico — e in questi casi i poteri di una fonte o di una sorgente calda si razionalizzano attribuendone l'origine a un intervento divino che, una volta mutata la religione del luogo, deve immediatamente venir "tradotto" nei termini della religione subentrante se non si vuole che le qualità terapeutiche svaniscano prive d'un loro supporto

— stanno in rapporto immediato con problemi ed esigenze reali: ed ecco che Maria quale protettrice di partorienti e di lattanti ha un suo ruolo preciso in società nelle quali si moriva facilmente di parto e nelle quali la carenza di latte materno poteva riuscir fatale al fanciullo.

Con tutto ciò, chiunque si sia accostato al mistero mariano non ha potuto se non rilevare la plurivalenza d'una figura ch'è, al tempo stesso, la più dolce e la più tremenda dell'universo del cristianesimo. La madre affettuosa e sollecita del Vangelo si accompagna alla donna dell'Apocalisse, la signora vestita di sole e circondata da stelle; la soccorritrice amorosa, la mediatrice benevola, sceglie per le sue apparizioni i contesti più terribili. A Lourdes, la sua veste candida rinvia al mistero dell'Immacolata Concezione, ma lo scenario dell'apparizione è quello delle grotte e degli anfratti; a Chartres e a Le Puy si venerano Madonne nere, per giungere al cospetto delle quali bisogna scendere in cripte profonde. Altre volte il carattere divino dell'apparizione, il suo legame col luogo in cui essa avviene e al tempo stesso i suoi connotati di mediazione fra cielo e terra si esprimono attraverso il fatto che la Vergine compare sull'alto di una roccia, su una colonna, sulla vetta di un albero: così in casi quali la Madonna del Sasso in Toscana o quelli — ben più celebri — di Saragozza e di Fatima. Altre volte ancora, Maria — o la sua immagine — scende dal cielo, come nel caso di Loreto, o giunge dal mare. Quelle stesse immagini sono sovente qualcosa di più che delle semplici raffigurazioni: e questo giustifica la venerazione speciale di cui sono fatte oggetto. Diverse immagini si dicono difatti *acheiropoieta*, cioè "non dipinte da mano umana": le avrebbero dipinte gli angeli[4]; altre, invece, sarebbero ritratti della Vergine direttamente dipinti dall'evangelista Luca. È significativo ad esempio che attorno alla terza domenica di ottobre si celebri proprio presso al santuario di Santa Maria dell'Impruneta, vicino a Firenze, la festa "di san Luca", legata sino dal medioevo alle linee di transumanza fra l'Appennino e la Maremma. La sacra immagine della Madonna dell'Impruneta presenta, nelle vicende leggendarie che accompagnano il suo fortuito ritrovamento e quindi l'origine del santuario, analogie con un'altra Madonna di san Luca, quella venerata nel grande monastero catalano di Montserrat.

All'Impruneta come a Montserrat, l'effigie mariana emergente dalla terra sottolinea ancora una volta i caratteri ctonî d'un culto a sua volta collegato alla presenza delle acque e alla salute.

Ma collegato bensì anche alla guerra. Gli imperatori bizantini avevano sostituito le immagini della *Nike*, la Vittoria Alata, con quelle della Vergine; gli eserciti imperiali recavano in battaglia non solo le icone, ma anche vessilli sui quali erano dipinti i volti del Cristo o della Vergine; la Vergine di Kazan come quella di Chartres sono legate ad episodi di protezione delle relative città assediate; in tempo di guerra o di pubblico pericolo, i Fiorentini portavano dal santuario suburbano dell'Impruneta entro la cinta muraria la loro Madonna; Pio V collegò strettamente al rosario la vittoria di Lepanto, ottenuta nel 1571 dalla Santa Lega contro la flotta ottomana, e istituì per questo al 7 ottobre la festa della Madonna della Vittoria, in seguito adattata anche a celebrare la vittoria di Petervaradino. La battaglia della Montagna Bianca, vinta l'8 novembre del 1620 dall'esercito imperiale austriaco contro le forze dei riformati, fu combattuta al grido di "Santa Maria". Saragozza per gli Spagnoli, Czestochowa per i Polacchi, Loreto per gli Italiani, Guadalupe per i Messicani, sono altrettanti santuari nei quali si celebra una madonna *anche* guerriera, che protegge gli eserciti e procura vittoria ai suoi fedeli, costituendosi anche in questo mediatrice fra loro e il Cristo: *advocata nostra*, come la chiama il Salve Regina, preghiera a sua volta di guerra in quanto si collega alla prima crociata.

Questo elemento militare, e la sua presenza nel culto mariano, non debbono né stupire né venire unilateralmente collegati all'*Apocalisse* o ad altri testi scritturali riferibili a Maria quale "esercito schierato in battaglia". Nella Cristianità occidentale, essi hanno anche un altro significato e quindi una diversa origine. Fino dal XII secolo, mentre mariologia e mistica mariana ricevevano in Occidente la loro grande sistemazione grazie a pensatori quali Bernardo di Clairvaux, la Chiesa romana assumeva Maria quale simbolo primario e privilegiato di se stessa e in quanto tale lo sostituiva o lo sovrapponeva si può dire in tutte le diocesi ai vari culti locali dedicati a santi e a sante. Ogni città e ogni cattedrale

mantenevano il loro specifico santo patrono; accanto ad esso però si collocava la Vergine, magari venerata secondo la tradizione cittadina, ma pur sempre garante dell'unità ecclesiale e quindi, in ultima analisi, della supremazia pontificia nei confronti delle varie Chiese locali, le istanze autonomistiche delle quali trovavano la loro immediata rappresentazione nel culto patronale cittadino. Dal XII secolo in poi, molte città dell'Occidente hanno la loro cattedrale dedicata a Maria, con una più o meno sottintesa e più o meno marcata obliterazione del patrono, segnacolo in vessillo invece della Chiesa locale col suo vescovo, il suo capitolo nelle mani dell'aristocrazia cittadina e — in Italia — del comune stesso, che nel patrono vede una sorta di simbolo della città in armi e della sua potenza anche politica. Non a caso, dal Duecento in poi, il papato dava di contare spesso, città per città, non tanto sul clero secolare troppo legato alla situazione locale quanto sugli ordini mendicanti, i quali appunto facevano mostra entrambi — soprattutto i domenicani, ma anche i francescani — di grande devozione mariana. A Firenze sorse addirittura un vero e proprio ordine religioso nuovo, quello dei Servi di Maria, e un ordine cavalleresco, i cosiddetti "Frati Godenti", entrambi dedicati alla Vergine ed entrambi distintisi — come appunto i domenicani d'un convento anch'esso di dedicazione mariana, Santa Maria Novella — nella lotta contro i ghibellini a metà Duecento. Da notare che in genere a francescani o a domenicani veniva affidata altresì l'inquisizione pontificia. Né raro fu il caso, più tardi, di grandi santuari anche intraurbani nati come *ex-voto* cittadino a Maria: così ad esempio la Madonna della Salute a Venezia, eretta come ringraziamento alla fine di un'epidemia di peste.

Il Vangelo è la biografia di Dio; in quanto tale, lo è in gran parte anche della madre, direttamente o indirettamente associata ai principali episodi della vita di Gesù e quindi in un modo o nell'altro alle principali feste a lui dedicate, dal Natale in poi. Ma se le feste di Gesù si condensano nell'arco di settimane che dal solstizio d'inverno giungono grosso modo alla primavera, cioè dal Natale all'Ascensione, quelle di Maria si distribuiscono durante l'intero anno liturgico, oltre ai due mesi interamente dedicati a lei: il maggio come "mese mariano", e l'ottobre in quanto dedicato alla Madonna

del Rosario. Sono grandi feste mariane quella della Madre di Dio il 1° gennaio; poi, in certo senso, l'Epifania, il 6; e ancora la Sacra Famiglia, l'ultima domenica del mese; in febbraio, abbiamo la Purificazione, vale a dire la popolare "Candelora", festa delle puerpere e tradizionalmente considerata, almeno sino alla riforma calendariale gregoriana, la fine dell'inverno ("Candelora — dell'inverno siamo fòra"); nel mese di marzo abbiamo l'Annunciazione, festa equinoziale di primavera e antico Capodanno romano e medievale; tra la fine di marzo e il giugno inoltrato — variando, in quanto feste mobili — cadono la Settimana Santa e la Pentecoste, anch'esse variamente legate alla Madonna per quanto non specificamente a lei; dopo il maggio mariano, il 2 luglio abbiamo la festa della Visitazione, cioè della visita di Maria a santa Elisabetta; in agosto, abbiamo Santa Maria della Neve il 5 e l'Assunzione il 15; in settembre, la Natività (l'8) e la festa del suo Nome (il 14); in ottobre, mese del rosario, la festa appunto della Madonna del Rosario la prima domenica del mese; l'8 dicembre, infine, l'Immacolata Concezione.

La Vergine e gli astri

Si noterà come un addensarsi di feste mariane si registri nella seconda parte dell'estate, cioè nei due mesi di agosto e di settembre dominati dai segni zodiacali del Leone, un simbolo cristologico, e della Vergine stessa. L'agosto è un mese "imperiale": nel 18 a.C. Ottaviano Augusto istituì le feste coincidenti con l'inizio del "suo" mese, e da allora le *Feriae Augusti*, pur con lo spostamento di qualche giorno, hanno fondato una tradizione ripresa e ormai divenuta consuetudine di massa. È noto come all'impero di Augusto vadano riferiti i versi virgiliani della IV Ecloga a proposito della Vergine che partorisce, versi che durante il medioevo vennero intesi come una profezia della nascita di Gesù. Meno noto invece, ma forse ben più significativo, il ruolo rivestito da Roma e dai Romani nella diffusione del culto mariano. Che a Maria siano intitolate alcune fra le più antiche e più grandi basiliche dell'Urbe è un fatto; ma resta un mistero come il culto mariano si sia potuto affermare, anzi abbia potuto metter radici tanto profonde

anche a livello popolare, in una città dov'era così diffuso — e proprio appunto anche a livello popolare — il culto isiaco. Quel che dicevamo poc'anzi sull'Iside ellenistico-romana ci soccorre forse proprio in questo frangente: ci aiuta cioè a capire come Maria abbia, in certo senso, obliterato Iside. E proprio al miracolo della neve del 5 agosto si riferisce la fondazione della basilica romana di Santa Maria Maggiore.

A metà mese, abbiamo la festa dell'Assunzione. Con questo nome, che richiama alla gloria e alla gioia, si è voluto in certo senso addolcire la mestizia d'una solennità ricordata in Occidente come la "dormizione", in Oriente — con termine più diretto — come la "morte" della Vergine. Ed è una cerimonia non priva di caratteri funereo-penitenziali la processione dei "battenti" che si celebra ogni sette anni nel Sannio, a Guardia Sanframondi presso Benevento. Le crudeli e iterate scene di battitura e l'effusione del sangue da parte dei penitenti richiamano al mistero della morte, e più ancora riconducono alla Madonna il cui affanno domina la Settimana Santa, a Maria come *Mater dolorosa.* Al tempo stesso però — come sottolinea giustamente il Lombardi Satriani — il trionfo della più nobile delle sostanze corporee, il sangue appunto, è il trionfo della gloria attraverso il sacrificio, il trionfo della vita che appunto nel sangue risiede[5].

La dormizione è familiare non solo ai cristiani, ma in genere ai cultori di storia dell'arte, che ricorderanno numerosi fra quadri, icone, pale, sculture, affreschi reffiguranti la scena: Maria stesa sul letto funebre, attorno gli apostoli piangenti e il Cristo che accorre a ricevere l'*animula* della madre. Dell'episodio non v'è traccia nelle Scritture canoniche, ma esso è in cambio narrato negli apocrifi. A partire dal IV secolo d.C. un grande numero di testi in latino, in greco, in copto, in siriaco, in arabo, hanno trattato il tema della "dormizione", del "transito" della Vergine. Il racconto si dispone, con delle varianti, in quattro fondamentali fasi: l'annunzio a Maria della sua prossima fine terrena, recato dall'arcangelo Gabriele che le presenta la palma, simbolo del martirio e della gloria (la scena è naturalmente parallela all'Annunciazione); la riunione degli apostoli attorno a Maria morente; il tentato oltraggio, da parte di certi Ebrei, al corpo di Maria, compiuto durante il tragitto che il corteo funebre compie dal luogo

della morte, sul monte Sion, al luogo della sepoltura, la valle di Giosafat, e i miracoli che accompagnano tale tentativo di oltraggio; infine l'Assunzione vera e propria. Il luogo dell'Assunzione è appunto il punto più basso della valle di Giosafat, lungo il Cedron, non lontano dal Getsemani e ai piedi insomma di quel monte degli Olivi teatro dell'Ascensione del Cristo. La basilica che ora vi sorge conserva l'impianto crociato ed è caratterizzata da una lunga gradinata in discesa che reca al sepolcro della Vergine, vuoto al pari di quello di Gesù che si venera dalla parte opposta di Gerusalemme, verso ovest, nella basilica della Resurrezione.

I testi relativi alla dormizione e alla sua leggenda che si diffusero in Occidente furono fondamentalmente due: uno greco attribuito all'evangelista Giovanni e uno latino attribuito a Giuseppe d'Arimatea, cui si collegò più tardi tutto un fiorire di leggende mariane, quale quella della "Santa Cintola" dalla Vergine lasciata all'apostolo Tommaso prima di ascendere al cielo. Di tali due testi, il primo risalirebbe a quel che pare al VI secolo, mentre il secondo sarebbe di poco posteriore. Va notato che le due grandi basiliche mariane, quella sul Sion dedicata alla dormizione e quella nella valle di Giosafat, furono tra le prime a venir fondate in età costantiniana e stanno alla base dell'architettura cristiana e del rapporto fra liturgia e architettura.

Poche settimane dopo l'Assunzione, è la Natività della Vergine a esser celebrata. Solo poche settimane, ma intanto sono cambiati sia il mese, sia la costellazione che regge il corso del cielo.

A Ferrara, nei celebri affreschi astrologici del palazzo Schifanoia la fonte dei quali è il poema *Astronomica* di Marco Manilio, a sovrintendere al segno della Vergine è la dea Cerere, divinità delle messi feconde ma anche — in quanto Demetra — madre dell'iniziata Persefone, la Signora dell'Oltretomba. La figura della Vergine ascende la volta stellata tenendo in mano quella spiga che, poi, è la stella Spica, la più splendente della costellazione. A Firenze, nella chiesa di Orsanmichele ch'è l'antica loggia del mercato granario, la Madonna delle Grazie dipinta su tavola pare da Bernardo Daddi è una grande Cerere cristiana.

Lasciamo andare i problemi testuali che attorno alla ta-

vola di Orsanmichele si addensano. Ne è veramente autore il Daddi? Il dipinto rispecchia davvero con fedeltà la tavola precedente, quella di Ugolino da Siena andata distrutta in un incendio? Comunque la Vergine, avvolta nel tradizionale manto blu notte, siede su un sacco, simbolo dei traffici in genere ma di quello granario in particolar modo; sulla spalla destra le splende una stella (è la Spica della Vergine-costellazione?); in grembo tiene il Bambino, il quale stringe a Sua volta nella manina sinistra un cardellino. L'uccelletto rappresenta due cose, a due diversi livelli. In senso immediato ha un valore apotropaico, se si vuole magico: poiché il cardellino è un passeraceo, appartiene cioè a una famiglia di volatili che si cibano essenzialmente di granaglie e nuocciono quindi ai raccolti, la sua presenza in questa sede e il fatto che esso sia tenuto ben stretto da Gesù servono ad esorcizzare il grano fiorentino allontanandone i predoni dell'aria che distruggono i raccolti. Ma d'altra parte, proprio in quanto mangiatore di grano, il cardellino è il simbolo del cristiano che, cibandosi del Vero Pane eucaristico, sta fiducioso nelle mani del Signore. E Maria, sovrintendendo alle messi, quindi alla fertilità, sembra porsi al centro del ciclo della vita e della morte adombrato appunto dalla fertilità stessa.

Nel mistero eucaristico, d'altronde, il grano e il pane sono associati all'uva e al vino. E difatti la Vergine nasce alla fine della stagione delle messi e all'inizio di quella dei pampini. La tradizione cristiana fissa la data della nascita di Maria da Anna e Gioacchino all'8 settembre, esattamente al culmine della corsa del sole entro la porzione del cielo dominata dalla costellazione della Vergine. Esiste quindi un preciso gioco di rispondenze tra Annunciazione e Immacolata Concezione da un lato, Natività di Gesù e Natività di Maria dall'altro.

La festa della Natività di Maria fece la prima comparsa in quella fucina di culti ch'era la Roma del VII secolo, la Roma del papa siriano Sergio I e della resistenza alle pretese dispotiche dell'esarca bizantino di Ravenna. Essa è pertanto — insieme con la Purificazione, l'Annunciazione e l'Assunzione — una fra le più antiche solennità mariane della Chiesa romana. Di esse, almeno due — vale a dire Annunciazione e Natività — hanno un preciso e non certo casuale rapporto con l'assetto del cielo e i movimenti delle costellazioni: se difatti

l'Annunciazione, al 25 di marzo, segna l'equinozio della primavera, la Natività della Vergine, in piena costellazione omonima, precede solo di pochi giorni l'equinozio di autunno.

E addentriamoci un po' nel significato simbolico della Madonna d'autunno, distanziata l'arco esatto di tre mesi dalla Madonna d'inverno, l'8 dicembre, al culmine della corsa del sole nel Sagittario. Un folto gruppo di apocrifi, tutti molto belli e ricchi di venerabile tradizione, trattano della nascita e dell'infanzia di Maria con lo scopo sia di istituire un parallelo costante fra la sua vita e quella di Gesù, sia di appoggiare taluni dogmi quali quello — antichissimo, per quanto solennemente sancito soltanto nel 1854 — dell'Immacolata Concezione.

Il *Protovangelo di Giacomo* — la cui antichità non sembra potersi comunque far risalire al II secolo, com'è pur stato detto — insiste sul parallelismo tra la coppia Abramo e Sara e quella Gioacchino e Anna. Come Sara, anche Anna sarebbe stata lungamente sterile, e solo da vecchia la Provvidenza le avrebbe donato una figlia. Mirabili presagi accompagnano la gestazione; una volta nata poi, Maria, consacrata al Signore e promessa al Tempio, non avrà più contatto con niente d'impuro.

Ancora più interessante forse il *Vangelo armeno dell'infanzia*, d'origine probabilmente nestoriana. Mentre Anna sta sopportando la sua gravidanza Gioacchino presenta al Tempio, nel nome del bambino che deve nascergli, un agnello in offerta. La vittima viene sgozzata secondo il rito: ma dalle sue vene sgorga, anziché del rosso sangue, del candido latte. Tale liquido indica insieme, dati il suo colore e la sua funzione, sia la purezza della verginità, sia la maternità. E il Gran Sacerdote difatti, rivolto a Gioacchino, così spiega il prodigio: "Chi nascerà dal seno di sua madre sarà una femmina, una vergine impeccabile e pura. E questa vergine concepirà senz'uomo, e nascerà un figlio che sarà gran monarca e re d'Israele". Il testo prosegue non solo ricordando l'8 settembre quale data della Natività di Maria, ma aggiungendo che essa nacque all'ora settima e che all'atto della nascita la gravidanza di Anna non era ancora giunta a termine, il che significa che Maria nacque prematuramente: due mesi prima del previsto, precisa il testo. Che il bianco fosse, nel medioevo

almeno, considerato colore più "puro" e quindi più "perfetto" del rosso, lo abbiamo già visto a proposito del rapporto fra sangue e latte. Ma qui v'è forse di più. Certi testi medievali relativi alla concezione, alla gestazione e alla nascita, parlano dello sperma come sangue "depurato", che proprio a questa purificazione che lo rende più adatto al generare deve il suo colore bianco. In questo contesto il bianco assume il significato di colore virile e Maria si presenta a sua volta come *Isha*, cioè *Virago*: nuova Eva.

Ma Eva è nata, sola fra le donne, priva di quel peccato originale che è stata appunto essa a commettere. Il rosso del sangue, comune eredità di tutti i figli di Eva, veicolo della concezione nel peccato, sembra in questo contesto proporsi a simbolo del peccato originale; e il Cristo stesso, pur non venendo concepito da uomo, in quanto Figlio dell'Uomo condivide a Sua volta quest'eredità, il peccato originale che Egli non porta su di Sé ma che, nonostante ciò, deve riscattare. Solo Maria sembra libera da questa eredità: e tale libertà è appunto simboleggiata e profetizzata dal sangue latteo dell'agnello sacrificato da Gioacchino. È già adombrata, in questo racconto, l'Immacolata Concezione?

Vergine e Madre

Il fatto è che con Maria ci si trova dinanzi alla bipolarità, al paradosso. In lei convergono e convivono i due stati entrambi considerati ciascuno nel rispettivo àmbito e nel modo rispettivo come perfetti nella donna, ma escludentisi a vicenda: la verginità e la maternità. E, poiché verginità equivale simbolicamente a giovinezza, Maria è eternamente *parthenos*, eternamente fanciulla. Come nuova Eva, poi, essa raccoglie in sé tutte le caratteristiche del genere umano, e in quanto tale può essere la madre del Figlio dell'Uomo; pure, essa è estranea al comune fardello del peccato originale, e quest'estraneità le proviene dal suo situarsi — sul piano ontologico se non su quello cronologico — *prima* del peccato originale. Nuova Eva, Maria è pura com'era la progenitrice prima del peccato originale; è per questo che, se Eva nasce dalla "costola" di Adamo, il nuovo Adamo nascerà al contrario da

una nuova Eva che, per fornire materia adatta al Suo corpo, non poteva se non essere intatta da ogni peccato; una nuova Eva però figlia, in forza del mistero trinitario, di Colui che secondo la carne era il proprio Figlio. Già Dante si è chinato attonito su questo nodo inestricabile di paradossi: "Vergine Madre, Figlia del tuo Figlio...".

La perfezione assoluta e immediata di Maria, il suo essere "termine fisso d'eterno Consiglio", la sottraggono dal regno del mutamento, fanno sì che essa sia caratterizzata, diciamo così, da una sorta di "assenza di sviluppo". La donna perfetta, quella che i cristiani sulla scorta del saluto angelico chiamano la "benedetta fra le donne", sembra peraltro mancare proprio di quell'elemento che caratterizza le donne e le differenzia fondamentalmente dall'uomo, cioè di quella dinamica che fa sì che essa muti profondamente, passando dalla fanciullezza e dalla verginità allo stato di maturità proprio attraverso il diventare madre. Maria ha un destino di tipo "maschile": per lei, la crescita non comporta mutamenti qualitativi. Al pari della divina vergine del mito ellenico che tanto spesso le è stata avvicinata e i templi della quale le sono tanto spesso stati in seguito consacrati, al pari — diciamo — di Pallade Atena che esce tutta armata dalla testa del padre Zeus, così Maria esce già madre dal grembo di Anna. Dicevamo che, al pari di Eva, essa è *Isha*, cioè *Virago*: e la parola *virgo* deriva appunto da *vir*, uomo nel senso di portatore di forza attiva e creatrice, nel senso di eroe. Ed è appunto anche in questo senso che il Cristo, in quanto figlio di Maria, è Figlio dell'Uomo.

Questi connotati virili di Maria risultano chiaramente (come nella mitologia greca li vediamo per Atena, per Artemide, per la stessa Afrodite) qualora li confrontiamo con certi dati antropologico-religiosi.

"Come un uomo potrebbe sapere che cosa sia una donna? La vita della donna è totalmente differente da quella degli uomini. L'uomo è sempre lo stesso dalla sua circoncisione fino alla vecchiaia; è il medesimo prima e dopo il suo incontro con una donna. Invece il giorno in cui una donna conosce per la prima volta l'amore spezza la sua vita in due... La donna concepisce. Quale madre, essa è un'altra che una donna senza figli... Tutto questo l'uomo non lo conosce; egli non ne sa niente. Egli ignora la diffe-

renza che passa fra il tempo prima e il tempo dopo l'amore... La donna può fare una cosa sola... Essa deve essere sempre fanciulla o essere madre".

In uno dei suoi scritti forse più geniali, *La testa come destino*, Leo Frobenius ha riferito queste considerazioni d'una nobildonna abissina. Esse, ricordiamolo, provengono da una cultura cristiano-monofisita, che riconosce cioè al Cristo la sola natura divina e per la quale pertanto Maria non è madre se non in apparenza. Tanto più esse sottolineano lo straordinario destino d'una donna che ha conosciuto soltanto nei suoi caratteri "secondari" — quali lo stesso travaglio del parto — il mutar qualitativo di segno fra la donna-vergine e la donna-madre; e questo non solo perché non ha conosciuto uomo ed è rimasta vergine tanto dopo la concezione quanto dopo il parto stesso, ma anche e soprattutto perché essa era già madre fino dal primo istante della sua stessa vita.

Ma questi caratteri di perfetta femminilità e al tempo stesso di compartecipazione a un destino attivo, verticale, qualitativamente parlando virile, non approdano peraltro alla via dell'Androgino, questo grande mistero primordiale dell'antropologia sacra. Maria non è il nuovo Adamo, bensì la nuova Eva. Ma in lei il principio virile e quello materno — *virgo* da *vir, materia* da *mater* — convivono in quell'equilibrio che è proprio delle grandi creazioni cosmiche, secondo, dice Karol Kerényi, una di quelle

"formule che esprimono con chiarezza e precisione l'equilibrio di immani forze cosmiche, formule che colgono il mondo in ogni suo aspetto, come in una *situazione-limite*, presentandolo allo spirito in modo da far pensare che il minimo spostamento di quell'equilibrio possa provocare il crollo dell'universo... Così pure quelle figure divine. In Apollo la massima chiarezza e l'annientante oscurità della morte spinte agli estremi limiti si equivalgono, anzi, in profondo, esse s'incontrano in una perfetta identità; in Dioniso vita e morte; in Zeus, violenza e diritto sono in uguali rapporti".

Un discorso di questo tipo porterebbe lontano; e verrebbe la tentazione di presentare la Vergine come formula d'equilibrio di energia e materia, di riferirsi alla sua identificazione ermetica con l'acqua (intesa quest'ultima come principio materno e al tempo stesso informale, che per sua natura attende e richiede un principio informante senza il quale non può assumere forma) ricordando come quell'acqua medesima che ci è indispensabile e familiare, l'acqua che è appunto, al pari di Maria, "umile, utile, preziosa e casta" — ch'è in realtà uno dei più misteriosi elementi dell'universo — consista in un arcano connubio del terribile idrogeno con l'umile eppur vitale ossigeno. E difatti, se la Vergine dei Vangeli (quelli canonici al pari di quelli apocrifi) è la fanciulla e la madre dolcissima, quella della letteratura profetica e apocalittica è una divinità tremenda, esercito schierato in campo, signora vestita di sole e cinta di stelle, conflagrazione cosmica. Rileggete l'Apocalisse. Ripensate al segno cratofanico di Fatima, a quel 13 ottobre del 1917, quando il sole parve scoppiare dinanzi a una folla di oltre cinquantamila persone.

Che cosa nasconde, dietro al suo sorriso, la più dolce Signora del creato? Pensiamo a Nostra Signora di Chartres, la *Virgo paritura*, che sta per partorire un figlio al pari della natura che racchiude in sé il mistero dell'Incarnazione pronta a svelarlo quando sarà il tempo, ma anche al pari della signora dell'Apocalisse; pensiamo alla grande taumaturga di Lourdes e di Pompei, a questa regina che scende dal cielo o che sale dal mare; a questa divinità delle grotte, dei monti, degli alberi, con tutto il suo corteggio di simboli notturni, ctonî, acquei. Noi la chiamiamo ancor oggi Madre, Regina, Protettrice, Stella del Mare, tutti epiteti con i quali i fedeli ellenistico-romani di Iside salutavano la loro madre e padrona. È solo a lei che nelle litanie si riserva il lungo elenco d'invocazioni-acclamazioni che sembrano adattarsi solo a una Grande Maestra di Misteri.

Ma la Madonna di settembre, tranquillizziamoci, è la madre-bambina del sereno equilibrio, la Madonna dell'equinozio che nasce mentre maturano i tralci della vite e tiene in mano la spiga del pane spirituale. In quel raro e delicato momento equinoziale sospeso fra estate e inverno e fra luce e tenebra essa viene a confortarci contro l'oscurità che dolcemente ancora, ma inesorabilmente comunque, spande le sue ombre sulla terra. Poi le notti si allungheranno e si raffredderanno, e solo quando parranno ormai vittoriose la Regina darà alla luce il Signore del solstizio.

Non combattere contro le tenebre, ma tieni accesa la lampada, come dice l'antico proverbio orientale. Quando la luce se ne va e le rondini, tornate da noi con il tepore della primavera, si apprestano di nuovo a lasciarci, la notte dell'anno si avvicina. Lo ricorda, non senza un leggero brivido di freddo, il vecchio detto francese:

> "La nativité de la Vierge
> fait fuir les hirondelles";

e quindi,

> "A la Bonne-Dame de septembre,
> bonne femme, allume ta lampe".

E in onore di Maria le luci del popolo cristiano si rispondono, l'8 settembre, da un capo all'altro della penisola. A Firenze sono le "rificolone", cioè i lampioncini di carta colorata con i quali un tempo ci si preparava alla fiera della Santissima Annunziata; a Mistretta presso Messina è la festa detta "ra Madonna a luce", e ci si stringe intorno alla statua raffigurante sant'Anna e Maria Bambina con una grande luminaria; a Moliterno presso Potenza la Madonna del Vetere è festeggiata dalla luce di centinaia di candele.

Ma un carattere specifico, equinoziale, spetta in fondo solo a questa festa della Madonna e della luce che si svolge qua e là all'inizio di settembre. A parte poi certe feste riservate a Maria per l'Annunciazione, che peraltro si confondono (lo si vede bene al santuario delle Olivette di Arenzano, presso Genova) con le feste di primavera, e a parte le grandi feste liturgiche o patronali che fanno della Madonna si può dire la protagonista delle feste religiose e della religiosità popolare nella penisola intera, carattere comune delle feste mariane italiane è la cratofania: giorno per giorno, e luogo per luogo, si festeggiano sempre un'apparizione precisa — in genere legata alle acque, alla terra, alla vegetazione — o il ritrovamento miracoloso di un'immagine. Che substrati anche molto antichi affiorino attraverso questi culti e queste leggende, è probabile. La Madonna Nera che si venera a Tindari, in Sicilia, fu trovata secondo la leggenda arenata sulla spiaggia, come Afrodite della quale si narra la nascita dalle acque

marine. È vero che il culto mariano si appoggia a una circostanza storicizzante, quella delle persecuzioni iconoclaste, ma non si sfugge ugualmente all'idea di un qualche rapporto con un culto di Afrodite. Così, la Madonna Nera di Crotone è venerata dalle ragazze in attesa d'un marito, e non può venir dimenticato il fatto che là sorgeva un famoso santuario a Hera Lacinia, patrona del matrimonio.

Altre volte, il quadro cultuale è più complesso e meno immediatamente riferibile ad elementi precristiani. A Foggia, l'ultima domenica d'aprile, si celebra l'Incoronata e si ricorda l'apparizione della Vergine su una quercia, in modo simile a quella di Fatima, e l'adorazione di essa da parte dei buoi caduti in ginocchio. Ma naturalmente i ricordi di apparizioni sono scarsi, in rapporto alle immagini che vengono ritrovate in circostanze speciali e il cui ritrovamento o l'avvio del culto delle quali si accompagna ad avvenimenti prodigiosi.

L'elenco potrebbe esser lungo. A Bagni in provincia di Salerno, per l'Ascensione si celebra il ricordo d'un'effigie della Madonna affiorata da una polla d'acqua e collegata a un culto idroterapeutico; il santuario venne costruito sul luogo indicato dalla Vergine in quanto il materiale edilizio, trasportato in un luogo, si spostava miracolosamente in un altro. Acque, ritrovamento fortuito e miracolo dell'intervento sul materiale edilizio ricordano da vicino la leggenda della Madonna dell'Impruneta. Un quadro simile — ritrovamento fortuito stavolta grazie a dei pastori, trasporto su un carro tirato da buoi, sosta del carro e costruzione del santuario — si ha ad Anzano in provincia di Foggia; la festa si celebra il lunedì di Pentecoste. La Vergine nera di Valverde, ad Alghero, sarebbe stata ritrovata sotto una colonna di granito; si celebra la prima domenica di maggio, come la Madonna della Scala di Massafra, alla base della quale c'è però la leggenda d'un più complesso ritrovamento (collegato a un cervo bianco seduto sulla pietra che nascondeva l'effigie) e che presenta caratteristiche ctonie più precise, trattandosi di un santuario costruito in un burrone e al quale si accede attraverso una scala in discesa costituita da un gran numero di gradini. La Madonna di "Bonacattu", a Bonacardo presso Oristano, si festeggia la terza domenica di maggio, e il ritrovamento fu caratterizzato, ancora, da circostanze miracolose. Così la Madonna della Con-

solazione a Leverano, in provincia di Lecce, che si festeggia la quarta domenica di maggio: fu la Vergine stessa a indicare a due contadini dove trovare la sua immagine, e il luogo era — ancora una volta — un pozzo. Ancora una rivelazione, concessa dalla Madonna a un povero pastore sordomuto grazie a un sogno, sta alla base della leggenda del ritrovamento della sacra immagine della Madonna della Cava a Pietraperzia, in provincia di Enna (in seguito al ritrovamento, il pastore avrebbe ritrovato la parola). La festa di Pietraperzia si celebra per ferragosto. Fu invece in una grotta che avvenne il ritrovamento della statua della Madonna che si festeggia a Buti presso Pisa.

Quale realtà storica può nascondersi dietro queste leggende di ritrovamenti fortuiti o in seguito a rivelazione? Diciamo subito che casi del genere non sono infrequenti nella storia della caccia alle reliquie, e che potrebbero ben aver costituito dei pretesti per l'impianto di nuovi culti o delle spiegazioni a carattere eziologico per culti già tradizionali ma dei quali si era perduta la memoria delle origini e la chiave interpretativa. In questo secondo caso, non è in linea generale da escludersi che la leggenda del ritrovamento trovasse la sua giustificazione nella necessità di confermare, per mezzo d'un'effigie mariana, la sacralità tradizionale di certi luoghi alla luce di pratiche cultuali precristiane. È comunque interessante che molti culti resi ad effigie, tendano a trovare una giustificazione non già leggendaria, bensì storica, rifacendosi — laddove le circostanze geostoriche lo permettano — alle persecuzioni iconoclaste. Si tratta di spiegazioni che paiono di segno erudito, per fatti che potrebbero rinviare a una realtà storica addirittura precedente (l'occultamento di sacre immagini cristiane per paura dei pagani, o magari, a partire dalla fine del IV secolo, viceversa). In una terra di reperti archeologici come l'Italia, non a caso piena di leggende relative ai tesori nascosti, il presentarsi di racconti del genere non meraviglia, ma si resta molto dubbiosi quanto al loro effettivo significato.

Eco forse di antiche polemiche sono le leggende nelle quali il ritrovamento s'accompagna alla volontà chiaramente espressa della Vergine di voler essere venerata in un luogo piuttosto che in un altro. Anche qui, siamo in presenza di un *topos* abbastanza diffuso nelle leggende relative alle reliquie dei

santi. Così la Madonna un tempo venerata nella chiesa di Torella dei Lombardi in provincia di Avellino, si spostò per elegger dimora su un sambuco in vicina località Manganelli e, riportata a Torella, tornò nel luogo che aveva scelto. A questo punto le si edificò una chiesa e una festa, che si celebra appunto la terza domenica di giugno. Il solito elemento arboreo, visto già nel caso dell'Incoronata di Foggia e or ora a Torella, lo si riscontra di nuovo la prima domenica di luglio in occasione della Madonna di Barbana presso Gorizia. La sacra immagine sarebbe approdata nell'isola di Barbana restando impigliata a un albero, ma — spostata di lì — vi sarebbe tornata. Sempre nello stesso giorno si festeggia la Madonna di Masullas presso Oristano, e lì la memoria d'una lite fra due comunità, risolta dalla Vergine con la scelta miracolosa di Masullas, è chiara. Ma il caso più famoso di eventi di questo tipo è quello del santuario di Cagliari, la Madonna di Bonaria, che, miracolosamente approdata nel 1370 e messa al riparo nella piccola chiesa di Bonaria, si rifiutò di lasciarsi spostare nonostante i Cagliaritani volessero portarla nella loro cattedrale. A Seminara presso Reggio Calabria l'effigie — che ora si venera presso il paese — si comportò diversamente, rifiutando di lasciarsi trasportare all'interno del centro abitato dai nobili e dai mercanti; accettò soltanto le braccia dei poveri.

Questo privilegio dei poveri di Seminara non deve deterministicamente far pensare a possibili polemiche sociali sottintese dietro questi culti, così come non è per nulla detto che dietro le leggende di uno spostamento da un centro all'altro vi sia sempre e necessariamente la realtà di due comunità rivali. Da un punto di vista antropologico l'interesse si volge semmai soprattutto proprio alla "volontà" espressa dalle effigi, e in genere manifestantesi nei due atteggiamenti, uguali e contrari, del rifiutarsi di lasciarsi spostare o dello spostarsi a dispetto degli uomini da un luogo all'altro.

Ma nei casi di Barbana e di Bonaria, come per Tindari, abbiamo assistito all'arrivo di sacre immagini per via d'acqua. Il paragone col mito di Venere generata dalla spuma marina era una tentazione troppo forte per non cedervi. Del resto, di tentazioni del genere sono piene le fonti così bibliche come mitologiche: davanti a un'immagine che arriva ad esem-

solazione a Leverano, in provincia di Lecce, che si festeggia la quarta domenica di maggio: fu la Vergine stessa a indicare a due contadini dove trovare la sua immagine, e il luogo era — ancora una volta — un pozzo. Ancora una rivelazione, concessa dalla Madonna a un povero pastore sordomuto grazie a un sogno, sta alla base della leggenda del ritrovamento della sacra immagine della Madonna della Cava a Pietraperzia, in provincia di Enna (in seguito al ritrovamento, il pastore avrebbe ritrovato la parola). La festa di Pietraperzia si celebra per ferragosto. Fu invece in una grotta che avvenne il ritrovamento della statua della Madonna che si festeggia a Buti presso Pisa.

Quale realtà storica può nascondersi dietro queste leggende di ritrovamenti fortuiti o in seguito a rivelazione? Diciamo subito che casi del genere non sono infrequenti nella storia della caccia alle reliquie, e che potrebbero ben aver costituito dei pretesti per l'impianto di nuovi culti o delle spiegazioni a carattere eziologico per culti già tradizionali ma dei quali si era perduta la memoria delle origini e la chiave interpretativa. In questo secondo caso, non è in linea generale da escludersi che la leggenda del ritrovamento trovasse la sua giustificazione nella necessità di confermare, per mezzo d'un'effigie mariana, la sacralità tradizionale di certi luoghi alla luce di pratiche cultuali precristiane. È comunque interessante che molti culti resi ad effigie, tendano a trovare una giustificazione non già leggendaria, bensì storica, rifacendosi — laddove le circostanze geostoriche lo permettano — alle persecuzioni iconoclaste. Si tratta di spiegazioni che paiono di segno erudito, per fatti che potrebbero rinviare a una realtà storica addirittura precedente (l'occultamento di sacre immagini cristiane per paura dei pagani, o magari, a partire dalla fine del IV secolo, viceversa). In una terra di reperti archeologici come l'Italia, non a caso piena di leggende relative ai tesori nascosti, il presentarsi di racconti del genere non meraviglia, ma si resta molto dubbiosi quanto al loro effettivo significato.

Eco forse di antiche polemiche sono le leggende nelle quali il ritrovamento s'accompagna alla volontà chiaramente espressa della Vergine di voler essere venerata in un luogo piuttosto che in un altro. Anche qui, siamo in presenza di un *topos* abbastanza diffuso nelle leggende relative alle reliquie dei

santi. Così la Madonna un tempo venerata nella chiesa di Torella dei Lombardi in provincia di Avellino, si spostò per elegger dimora su un sambuco in vicina località Manganelli e, riportata a Torella, tornò nel luogo che aveva scelto. A questo punto le si edificò una chiesa e una festa, che si celebra appunto la terza domenica di giugno. Il solito elemento arboreo, visto già nel caso dell'Incoronata di Foggia e or ora a Torella, lo si riscontra di nuovo la prima domenica di luglio in occasione della Madonna di Barbana presso Gorizia. La sacra immagine sarebbe approdata nell'isola di Barbana restando impigliata a un albero, ma — spostata di lì — vi sarebbe tornata. Sempre nello stesso giorno si festeggia la Madonna di Masullas presso Oristano, e lì la memoria d'una lite fra due comunità, risolta dalla Vergine con la scelta miracolosa di Masullas, è chiara. Ma il caso più famoso di eventi di questo tipo è quello del santuario di Cagliari, la Madonna di Bonaria, che, miracolosamente approdata nel 1370 e messa al riparo nella piccola chiesa di Bonaria, si rifiutò di lasciarsi spostare nonostante i Cagliaritani volessero portarla nella loro cattedrale. A Seminara presso Reggio Calabria l'effigie — che ora si venera presso il paese — si comportò diversamente, rifiutando di lasciarsi trasportare all'interno del centro abitato dai nobili e dai mercanti; accettò soltanto le braccia dei poveri.

Questo privilegio dei poveri di Seminara non deve deterministicamente far pensare a possibili polemiche sociali sottintese dietro questi culti, così come non è per nulla detto che dietro le leggende di uno spostamento da un centro all'altro vi sia sempre e necessariamente la realtà di due comunità rivali. Da un punto di vista antropologico l'interesse si volge semmai soprattutto proprio alla "volontà" espressa dalle effigi, e in genere manifestantesi nei due atteggiamenti, uguali e contrari, del rifiutarsi di lasciarsi spostare o dello spostarsi a dispetto degli uomini da un luogo all'altro.

Ma nei casi di Barbana e di Bonaria, come per Tindari, abbiamo assistito all'arrivo di sacre immagini per via d'acqua. Il paragone col mito di Venere generata dalla spuma marina era una tentazione troppo forte per non cedervi. Del resto, di tentazioni del genere sono piene le fonti così bibliche come mitologiche: davanti a un'immagine che arriva ad esem-

pio chiusa in un cofano, come non pensare a Mosè "salvato dalle acque" o a Perseo? Ma forse è il caso di riferirsi non tanto a temi generici basati sul concetto della trasmigrazione o della diffusione dei simboli o dei culti, quanto piuttosto di collegarsi a una costante precisa, quella del rapporto quotidiano delle popolazioni rivierasche con il mare, dal quale arriva tutto — il nutrimento, le notizie, le buone non meno delle cattive sorprese — e quindi del legame da esse istituito fra il mare stesso e la loro patrona, *Stella maris*. Una miracolosa immagine di Maria giunta via mare è Maria della Visitazione, che si festeggia a Enna la prima domenica di luglio e che si dice giunta a Messina chiusa in una cassa. A Ferragosto si festeggia a Monopoli presso Bari la cosiddetta "Madonna della Madia", il culto della quale ha una data tradizionale di avvìo attorno al primo decennio del XII secolo e che si dice giunta al porto su una zattera a forma di madia. La Santa Casa di Nazareth, portata in volo a Loreto e la festa della quale si celebra il 10 dicembre, potrebbe costituire una variante di queste leggende di arrivi per mare. Ma, quanto ad esse, è evidente che per un centro rivierasco il ritrovamento di qualcosa sulla spiaggia, specie all'indomani di una mareggiata, equivale a quello che nell'interno può essere il ritrovamento grazie a uno scavo. Nell'uno come nell'altro caso, la ricchezza delle varianti locali — che pur sembrano essersi costruite attorno a una leggenda eziologica dai tratti comuni — consente comunque di rilevare che il culto mariano è forse più di ogni altro radicato nella realtà concreta, specifica, territoriale della penisola. Anche in questo senso si può una volta tanto rischiare la forzatura e parlare di culti davvero popolari.

VIII

IL SEGNO NELLA CITTÀ

Dovrebbe ormai esser chiaro, dopo quanto abbiamo detto, che la festa è un universo articolato e polivalente: vi sono feste religiose "ufficiali" e religiose "popolari" (o, più spesso, una stessa occasione festiva è vissuta a due livelli, che scorrono paralleli o che s'incrociano e si influenzano reciprocamente); vi sono feste "cristiane", a carattere liturgico-calendariale, e feste "laiche", a carattere civico-politico; vi sono feste celebrate all'interno d'un'intera comunità regionale, nazionale o addirittura sovranazionale (sia pure con infinite varianti e diverse usanze locali) e feste che appartengono specificamente, invece, a un'area più ristretta, magari a un solo paese o a un solo quartiere d'una città, a una sola parrocchia, addirittura a una sola strada. E su questa via si giunge addirittura a quelle feste familiari nelle quali non è il ciclo dell'anno, bensì il ciclo vitale a venir festeggiato (i battesimi, le prime comunioni, i matrimoni, i compleanni), e nelle quali il comunitario sfuma nel privato al punto che taluno nega loro la qualifica di feste in senso proprio.

Né queste distinzioni vanno prese troppo alla lettera, o tanto meno intese come un tentativo di rigida categorizzazione; anche perché, oltre che articolato e polivalente, l'universo della festa si presenta anche come estremamente fluido. Se ad esempio volessimo provvisoriamente considerare come categorie ben precise quei tipi di festa che siamo andati ora elencando, non tarderemmo ad accorgerci che, nella realtà delle cose, esistono tipi "misti" di festa, che non si saprebbe troppo bene a quale categoria assegnare in quanto posseggono

i caratteri di molte di esse. Una festa patronale, ad esempio, è una festa a carattere liturgico-calendariale, che però ha un aspetto ecclesiastico-ufficiale e uno religioso-popolare che, secondo i casi, si fondono o s'incontrano soltanto a certi livelli e a un punto determinato, oppure procedono parallelamente più o meno ignorandosi a vicenda, o magari stanno in rapporto di più o meno esplicito contrasto fra loro. Ma questo non basta ancora, poiché quella medesima festa patronale, proprio in quanto tale, ha un suo preciso aspetto laico, autonomo da quello religioso ma non estraneo ad esso; e tale aspetto laico può esprimersi a sua volta in vario modo, da quello civico più ufficiale e paludato a quello popolare e, per così dire, carnevalesco. Esistono santi patroni festeggiati principalmente dai governanti e santi patroni festeggiati invece principalmente dai governati. Né ciò è ancor sufficiente, dal momento che l'unità paesana o cittadina "ritrovata" nel segno della festa patronale si accompagna in molti casi a una scomposizione agonistica del nucleo urbano o secondo i ceti e i mestieri, o secondo la residenza topografica. E allora, nell'atto stesso in cui si celebra trionfalmente l'unità cittadina o paesana, si riscoprono antagonismi sopiti o addirittura dimenticati nel viver quotidiano e si rivivono tutti i contrasti corporativi, rionali o contradaioli accumulati nei secoli.

Dopo aver considerato le grandi feste calendariali cristiane, e prima di passar a vedere quelle più propriamente legate al mondo della vita quotidiana o all'universo delle culture subalterne, bisogna pur fermarci un istante a considerare certe feste che, per determinate città, costituiscono *la* Festa, l'occasione festiva specifica. Esse possono avere o no un rapporto qualunque con una solennità calendariale o patronale, o essere invece in relazione con un evento storico cittadino che ne giustifica la fondazione o lo svolgimento. Sono comunque un sistema complesso di segni attraverso i quali la città si ritrova, si riconosce, sancisce la sua identità storica, ricompone le lacerazioni subite dal suo tessuto umano ed urbano.

Certo, arrivati a questo punto non si può tacere oltre il fatto che è proprio su queste feste, o almeno su molte di esse, che si addensano e si polarizzano le polemiche. La rivoluzione industriale, l'unificazione politica della penisola, l'emigrazione interna, il *boom* della motorizzazione hanno lacerato l'habitat in generale, i centri urbani piccoli e grandi in particolare. Feste tradizionalmente legate a un certo tipo di popolazione e di assetto urbano si sono trovate a morire — o sono state mantenute in vita solo artificialmente — a causa di un forte rarefarsi o di un repentino accrescersi della popolazione di una città, oppure di sconvolgimenti urbanistici tali che hanno reso illeggibile un certo antico rituale. E se è vero che è ancora fenomeno diffuso il rientro degli emigranti al loro paese o nella loro città d'origine in coincidenza con la festa cittadina, è anche vero — e ancor più vero — che l'emigrazione in sé non favorisce certo il mantenimento delle tradizioni ma che, al contrario, ne consente una rapida obliterazione se non un'irreversibile tendenza alla scomparsa. Né è facile, d'altronde, per un nuovo arrivato integrarsi in una tradizione che non è la sua e prendervi effettivamente parte, penetrare nella sua logica interna.

Intendiamoci: non vogliamo affatto dire con ciò che una tradizione sia per sua natura un fatto statico, metastorico, che non si modifica nel tempo pena lo snaturamento o peggio la profanazione. Il fatto è però che la crescita demografica, socioeconomica e culturale in Italia è avvenuta non solo e non tanto rapidamente quanto piuttosto in modo disorganico, tumultuoso, disarmonico fra classe e classe e fra regione e regione, e da tutto ciò anche le tradizioni sono rimaste sconvolte nella misura in cui è mancato il tempo di consentire un loro effettivo e ordinato adattarsi alle nuove realtà.

Si è unito a ciò un altro elemento. In una tradizione fortemente municipalistica come quella italiana, le grandi feste cittadine prendevano in genere spunto da una realtà locale a tinte specificamente storiche, erano una sorta di saga delle antiche rivalità, di rivisitazione e riproposizione cerimoniale di esse e quindi di loro superamento in un clima di rinnovata solidarietà cittadina. Per quanto non si possa certo dire che il periodo fondante di queste feste sia stato sempre quello medioevo-rinascimentale (ché, anzi, alcune di esse potrebbero esser molto più antiche, e altre sono invece più recenti), è un fatto che esse sono passate — come del resto l'intera penisola — attraverso un bagno innovatore (e mistificatore) loro imposto dall'Ottocento. Il romanticismo aveva infatti riportato in auge la storia, il culto delle tradizioni, la fede

religiosa, il gusto del fantastico; esso aveva inoltre, in Italia, contribuito a sprovincializzare la cultura, il che consentiva di gettare uno sguardo a quanto avveniva fuori dei nostri confini, a feste come quella della *Tarasque* a Tarascona o del "Santo Sangue" a Bruges. Ma v'era di più. Il romanticismo si accompagnava, in Italia, al movimento unitario: e unica possibilità di accordare tale movimento con le tradizioni municipalistiche — che avrebbero al limite potuto anche costituire un elemento antiunitario — era il sottolineare i caratteri storico-dinamici di esse, il loro piglio patriottico, la loro fierezza, la loro italicità dinanzi allo straniero. Il paradossale di tutto questo era che il *revival* delle feste cittadine s'ispirava palesemente (per quanto solo pochi lo sapessero) a modelli "neomedievali" molto vivi specie nel mondo inglese e in quello tedesco dello stesso periodo. L'Italia del tardo Ottocento, l'Italia verdiana e carducciana, fiorì quindi un po' dappertutto di cortei storici e di paggi in zazzera e calzamaglia colorata, così come città e campagne si arricchirono di torri merlate e di bifore neogotiche ed ebanisti e fabbri si videro obbligati a ripeter le forme dei vecchi cassoni, delle vecchie sedie e dei vecchi ferri battuti.

Il fascismo dette impulso ulteriore a questo revivalismo che — se era in stridente contrasto con le origini futuriste del movimento e col piglio moderno e dinamico che il regime tendeva a imporre per esempio alla sua architettura e all'immagine della nuova Italia che si doveva esportare all'estero — aveva addentellati profondi con altri aspetti della cultura del movimento e del regime stesso, quali il culto della storia patria, il ruralismo, lo "strapaese" e la "stracittà". Un robusto filo conduttore collega la verdiana *Battaglia di Legnano* alla dannunziana *Francesca da Rimini* e alla benelliana *Cena delle beffe*; e la nascente industria cinematografica italiana l'avrebbe puntualmente ripreso. Le *kermesse* non tanto folkloriche quanto folkloristiche divennero quindi un ingrediente importante della politica dopolavoristica e dell'organizzazione del consenso.

Una volta preso piede, qualunque ne siano state le originali intenzioni o motivazioni storico-politiche, qualunque ne sia stata l'operazione mistificatrice alla base, molte feste sono divenute a loro volta "tradizionali". È una realtà di fatto

che si può tranquillamente accettare, senza beninteso dar troppo credito a quanti, in buona o in malafede, decantano la vetustà di tradizioni che si perdono nella notte dei tempi ma la cui celebrazione data poi, stranamente, solo da qualche decennio. In fondo, crediamo che non si debba poi necessariamente aderire al rigore di chi vorrebbe far *tabula rasa* di tutte le tradizioni non autentiche o di tutte quelle che ormai hanno perduto un loro autentico collegamento con la società. D'altra parte, è bene tener presente che parecchie feste cittadine oggi celebrate in un revivalismo abbastanza sommario e sospetto trovano la loro ragion d'essere anzitutto nei *mass media*, nell'industria del turismo o magari nella logica dell'organizzazione del tempo libero e dei sodalizi che a tale organizzazione si propongono di provvedere.

Vi sono d'altro canto feste cittadine, anche belle, anche antiche, le quali non riceveranno comunque in queste pagine menzione. Si tratta di tutte quelle che costituiscono una variante locale (magari assurta a grande e meritata fama) di feste a piú generale carattere. In altri termini, non parleremo qui — riservandoci magari il diritto di farne menzione in uno dei prossimi capitoli — né del Carnevale di Viareggio né del Calendimaggio di Assisi non già perché tali feste non costituiscano un momento qualificante nella vita delle rispettive città o perché non abbiano contribuito alla loro notorietà (giacché è in entrambi i casi vero il contrario), ma più semplicemente perché esse rappresentano il modo particolare in cui una festa generale si è calata in una data comunità cittadina, non però l'estrinsecazione di uno spirito cittadino attraverso una realtà che è esclusivamente e specificamente propria di quella città stessa.

Così ristretto, il novero delle feste delle quali parlare in questo capitolo non è ampio. Naturalmente, noi ci limitiamo qui a fornire degli esempi, in quanto tale è lo spirito di questo libro: non si tratta né di offrire al lettore una lista esaustiva di tutte le feste italiane, né di presentargli un'analisi strutturale analitica di qualcuna di esse; per far l'una o l'altra di queste cose occorrerebbe un altro volume. Le feste delle quali stiamo per parlare hanno tutte un legame più o meno sottolineato con il patrono cittadino, ma si distinguono altresì quasi tutte per uno almeno di questi elementi (o tutti e due

congiunti): da un lato, una fortissima carica di patriottismo municipalistico, ben più marcata di quel che ci aspetteremmo in una festa patronale ch'è pure, per sua natura, un'occasione per tale tipo di patriottismo; dall'altro, il riemergere dell'agonismo interno alla città e delle sue divisioni in ceti sociali o in circoscrizioni, che adombrano in qualche caso (ma non è detto che neppur questa sia la regola) anche divisioni politiche o vecchi rancori personali o gentilizi presto stilizzati nelle forme della tradizione storica.

In altri termini, se è vero che la festa è un'occasione di pacificazione cittadina, è anche vero che proprio nella festa le caratteristiche cittadine vengono sottolineate ed esaltate, e che proprio in quella sede rimergono quindi le antiche linee di rottura sociopolitica. Del resto, gli antropologi sanno bene che la festa è un momento pericoloso, nel quale la violenza latente viene ritualizzata e perciò stesso esorcizzata proprio grazie alla funzione catartica esercitata dai riti, dai gesti, dai simboli. Basterebbe un errore volontario o una profanazione involontaria, e la festa volgerebbe in tragedia. Questo tipo di festa è, più di ogni altro, al tempo stesso una riaffermazione dell'unità cittadina e una sfida al suo equilibrio. E tale agonismo che non è soltanto latente, ma che al contrario diventa il vero protagonista dell'occasione, si coglie immediatamente nella struttura stessa della giornata, che si ordina tutta attorno a un "gioco" e a un "trofeo".

Il gioco presuppone delle squadre, quindi il reciproco e generale accendersi di un rapporto amicizia-inimicizia. Nel tempo stesso nel quale la città si riconosce meglio che non nel quotidiano, ecco che essa immediatamente si scompone di nuovo e il vicino di casa o il compagno di lavoro di tutti i giorni diventa, in quel giorno, l'"altro", il "nemico". Alterità, inimicizia, che paradossalmente s'incardina su una profonda coscienza d'identità cittadina.

Per far capir meglio le cose, si potrebbe forse ricorrere a categorie schmittiane, tali del resto già nel diritto romano e nella lingua latina. Le città italiane, e specie quelle del Settentrione e del Centro, vivono fra XI-XII e XV secolo un intenso, lungo periodo di guerre; e anche dopo che, nel Quattrocento, allo stato cittadino si è andato sostituendo lo stato regionale, queste guerre hanno lasciato pesanti postumi

sotto forma di odio delle città soggiogate per la dominante e di disprezzo di questa per quelle. Per ciascuna città, l'abitante della città vicina e nemica è *hostis*, nemico pubblico: e la festa cittadina è una specie di grande riaffermazione d'identità di fronte agli *hostes*.

All'interno delle mura, però, vi sono i nemici personali, familiari, politici, socioeconomici; vi sono le rivalità private, che restano anche quando si è perduta la memoria della loro origine. All'interno delle mura urbane non ci sono più gli *hostes*: ci sono però gli *inimici*, gli *adversarii*, i *rivales*, e tale rapporto d'inimicizia è tanto forte che sovente, nella storia delle nostre città comunali, ha provocato l'alleanza col nemico esterno.

Questa carica distruttiva, contro la quale si esercitavano le leggi comunali e nei confronti della quale si diresse, al principio del Duecento, la predicazione pacificatrice di Francesco d'Assisi, subisce nella festa cittadina un processo di ritualizzazione e quindi di catarsi. L'avversario diventa il nemico di gruppo, di rione, di contrada, di squadra, ma la gara si disputa a maggior gloria della comunità cittadina, del suo santo patrono, e la rivalità si supera e si risolve in una superiore concordia, in un'identità rinnovata.

La gara può aver del resto origini più specificamente militari, può rappresentare il ricordo di periodiche esercitazioni armate dei cittadini preposti alla difesa urbana; o può, più semplicemente, rappresentare l'esito di scontri a carattere più liberamente ludico. Le nostre cronache cittadine sono piene di ricordi di *battaliolae*, di "giochi delle pugna", di finte battaglie (che però potevano talora comportare anche esiti cruenti); o, ancora, di "tornei" e di "giostre". Le nostre città non solo medievali o rinascimentali, ma preindustriali in genere, erano piene di "compagnie", "brigate", "potenze festeggianti" in linea di massima costituite da giovani — e anzi espressioni tipiche della *juventus* — e còmpito delle quali era organizzare giochi e feste. Un rapporto di somiglianza e in certo senso di concorrenzialità corre anzi fra queste compagnie, che avevano nel Carnevale il loro grande momento, e le varie confraternite religiose laicali che a loro volta, con l'organizzare processioni e Sacre Rappresenta-

zioni, disputavano alle "brigate" lo spazio teatrale costituito dalla città con le sue vie e le sue piazze.

Gara, spiegamento dei simboli e dei colori delle compagnie e dei quartieri, sublimazione dell'inimicizia intramuraria, patriottismo cittadino. Potrebbe sembrar tutto; eppure, in fondo, dicendo così non si è detto ancora nulla. Bisogna girare per le strade di Siena o Gubbio, in tempo di Palio o di Corsa dei Ceri, per intuire qualcosa della realtà concreta e profonda sottostante a queste manifestazioni che poco o niente sembrano ancora aver concesso alle "esigenze" turistiche.

Da Siena a Gubbio

Di gare dette "Palî" l'Italia è, e soprattutto era, piena: Dante ricorda un "Drappo Verde" che si correva a Verona, e ch'era certo più antico di molti fra quelli che si disputano oggi"[1]. Il Palio, sovente, era legato a un episodio di affermazione del potere cittadino e quindi di dileggio del nemico: gli assedianti, sotto le mura delle città assediate, potevano correre un Palio per dimostrar d'essere, per così dire, a casa loro; e in quell'occasione non tralasciavano di farsi beffe del nemico, magari abbandonandosi a gare parodistiche, tipo il "Palio delle Meretrici". È rimasto tradizionalmente famoso il Palio corso dagli Astigiani sotto le mura di Alba il 10 agosto 1275, festa di san Lorenzo patrono della città assediata. Gli Astigiani, beninteso, non avevano alcun desiderio di offendere il grande diacono martire: anzi, desideravano senza dubbio ingraziarselo, e chissà che dietro tale atteggiamento non sussistessero ancora le tracce degli antichi rituali romani tesi a "chiamar a sé" gli dèi dei popoli nemici invitandoli a lasciare i loro vecchi protetti e venire a Roma. Comunque sia, gli Astigiani decisero di festeggiare san Lorenzo, del quale ricorreva la festa, com'erano abituati a festeggiare il loro patrono, il santo-cavaliere san Secondo: cioè correndo un Palio. Era un onore per san Lorenzo, ma un oltraggio per gli Albesi, i quali infatti risposero a modo loro — convinti beninteso che il loro patrono non avrebbe gradito l'omaggio dei nemici — organizzando un contropalio burlesco, il Palio degli Asini, che si celebra ancora. Affini ai Palî, ma con una connotazione più specificamente cavalleresca, sono

le Giostre e le Quintane, gare di abilità anch'esse corse a cavallo ma che consistono nella capacità di colpire destramente un obiettivo: così la Giostra del Saracino ad Arezzo, le Quintane a Foligno e ad Ascoli Piceno, la Corsa all'Anello a Narni, la Giostra dell'Orso a Pistoia.

Per quanto oggi si corra un Palio anche all'inizio di luglio, e talora — ma raramente, e non troppo volentieri — se ne faccia anche uno straordinario a settembre, il vero Palio di Siena è quello di mezz'agosto, dedicato a Maria Assunta patrona della *Vetus Civitas Virginis*. E per capirlo, bisogna anzitutto riferirsi ai suoi caratteri assolutamente e rigorosamente cittadini. Se la città, per esigenze legate al progresso, si è negli ultimi anni ingrandita, tale ampliamento non è entrato a far vera e propria parte della sua realtà tradizionale. "Siena si presenta come uno spazio architettonico e urbanistico severamente delimitato e quasi prodigiosamente intatto. La crescita della città fuori le mura non fa testo", osserva quello che a tutt'oggi è uno dei più fini, intelligenti e competenti conoscitori del Palio, Alessandro Falassi, che ha la cattedra universitaria a Berkeley ma, come tutti i Senesi, il cuore in Piazza del Campo[2].

Fin dal 1260, cioè fin dall'indomani di Montaperti, Siena celebrava con grande solennità la festa dell'Assunta, che in verità cominciava per essa alla fine di luglio e raggiungeva il suo acme nella settimana compresa fra il 12 e il 18 agosto. Fu dal 1310 che si stabilì, a maggior onore e reverenza di Dio e della beata Vergine Maria, di correre un Palio ogni anno. Le testimonianze delle fonti e i pareri degli studiosi sono concordi nell'affermare che, dal XIV (e forse già dal XIII) secolo in poi, il Palio ha subìto varie modificazioni e tutte importanti, fra cui anzitutto quella dello spostamento del luogo nel quale veniva corso e, soprattutto, del tipo di corsa che lo costituiva. Si cominciò a quel che pare con un "Palio alla Lunga", del tipo che si correva anche in altri centri toscani o meno: cioè una corsa rettilinea, con una partenza e un arrivo, su una pista fuori città, sia pur non lontana dalle mura. Oltre che per l'Assunta, si corsero Palî per il beato Ambrogio Sansedoni, a partire dai primi del Trecento, e per san Pietro Alessandrino, a partire dal 1414. Pare che almeno dai primi del Quattrocento i Palî, pur

correndosi sempre "alla Lunga", avessero acquisito uno dei loro caratteri fondamentali che oggi è sentito come irrinunziabile, cioè si facessero entro il perimetro urbano.

Beninteso, la storia del Palio non è, nei suoi sette-otto secoli di vita, né tutta ricostruibile né tutta chiara. La città conosceva altri giochi, a carattere più marcatamente agonistico — il "gioco delle pugna" e il "mazzascudo" o "gioco delle elmora" —, cioè delle vere e proprie *battaliolae* fra appartenenti ai ceti piú bassi dei tre Terzi nei quali la città era divisa, e che forse erano, in parte almeno, delle parodie dei tornei e delle giostre di cui si dilettavano i ceti dirigenti d'una città famosa per le pompe cavalleresche. Fra XVI e XVII secolo, abbiamo varie testimonianze di gare e "battaglie" fatte con bufali, con tori, con cavalli, ma si ha l'impressione che le varie feste — e anche le varie "compagnie" preposte a organizzarle, e forse nucleo delle attuali contrade — avessero un carattere episodico e non fossero propriamente regolate da alcuna normativa, esclusa naturalmente quella contingente a ciascuna occasione. Anzi, il debutto delle contrade — in origine, se di origine si può qui parlare, molto piú numerose delle attuali — dovette avvenire, più che con il Palio, con quelle particolari "cacce dei tori" che erano — per evidente influenza spagnola — molto popolari nell'Italia del Cinquecento, e che dovevano trasformare le nostre città, durante certe giornate, in altrettante Pamplone. La "caccia del toro" consisteva nel provocare l'animale e indi sfuggirlo; a permettere ciò, venivano costruite delle speciali "macchine", cioè dei carri-fortezza riccamente addobbati e di varia forma. È incerto il rapporto che esisteva fra queste macchine, la denominazione delle varie contrade e le loro rispettive insegne, i loro *totem* per così dire. In altri termini, può darsi che vi fossero contrade che foggiavano le loro "macchine" secondo la forma della loro insegna (quindi una torre, una chiocciola, una tartaruga costruite, rispettivamente, dalla Torre, dal Nicchio, dalla Tartuca); ma potrebbe anche darsi il contrario, che cioè sia stato l'aver eseguito una "macchina" memorabilmente bella ad aver finito col fornire alla Contrada la denominazione e quindi l'insegna. Un po' diversa la questione delle bandiere e dei loro colori, alla base dei quali v'è — come ha ben dimostrato Alessandro Falassi[3] — un rigoroso codice semiotico nonché un preciso rapporto col Terzo cittadino cui ciascuna contrada appartiene.

È comunque un fatto che dai tornei, dalle cacce, dalle bufalate dei *forgotten centuries*, quando i principi d'Italia — memori del *panem et circenses* dei Romani ma anche dell'insegnamento machiavellico che i popoli si debbano tener occupati con feste e spettacoli — si davano instancabilmente a riempire di giochi le loro città, emerse il Palio quale noi oggi possiamo vederlo (ma comprenderlo solo in parte, a meno di non essere dei Senesi). Nel 1729 la governatrice di Siena, Beatrice Violante di Baviera, fissò numero e confini delle diciassette contrade quali sono ancor oggi; e da allora in poi — il Palio si correva ormai "alla Tonda", cioè lungo il circuito di Piazza del Campo — fu chiaro che tutta la città di Siena si organizzava sul Palio e viveva per esso. La Piazza sorge al centro di uno spazio urbano ripartito in "diciassette spazi percepiti come ellissi e solo comunicanti con l'interno"[4]. Il Palio si corre quindi nell'area più lontana possibile dall'esterno della città, nel suo cuore, ed è una metafora mito-rituale dell'intera storia senese. Se la corsa ne rappresenta l'acme agonistico, il corteo ne ripercorre le vicende (e non a caso si apre con la bandiera di Montalcino, ultima piazzaforte repubblicana a cadere nel 1555 sotto i colpi mediceo-imperiali, e si chiude col Carroccio che rinvia a quello tolto secondo la tradizione ai Fiorentini nel 1260).

Ma questo non è evidentemente ancora nulla. In verità, quando si decide di parlare sia pure solo brevissimamente del Palio in una sede come questa — e non si vede come si potrebbe non farlo —, si resta sempre incerti se aver fatto o no una buona scelta metodologica. Abbiamo ripetutamente qualificato la festa un momento di "distacco" rispetto al tempo ordinario, al tempo quotidiano. Ma se è così, allora la più grande festa italiana non è una festa; o meglio, rovesciando i termini, se è così a Siena è sempre festa. Perché, come dicono i Senesi, il Palio dura tutto l'anno; si nasce contradaioli, e contradaioli si muore; passato un Palio e spentesi — magari con qualche scazzottata — le polemiche a proposito di esso, si comincia immediatamente a lavorare per il successivo. Poi, in tempo di corsa, finiscono col non valere più i rapporti normali: né amicizia, né parentela, né solidarietà

di classe, di gruppo, di partito. Solo la contrada conta, solo sulla sua misura si modellano, nei febbrili giorni della vigilia, le proprie scelte.

Il Palio è certamente un *unicum*; non si fa un torto a nessun'altra festa cittadina a riconoscerlo. Ma ci sono molte altre feste, di varia autorevolezza quanto ad antichità, nelle quali un'intera comunità cittadina si riconosce e viene totalmente coinvolta.

Gubbio ha un discreto Palio della Balestra, che tuttavia non si distingue troppo rispetto a consimili gare abbastanza diffuse in tutto il Centroitalia. Ben diverso è però il tono, alto ed intenso, che la città assume in occasione della Corsa dei Ceri che si celebra ogni 15 maggio in occasione della festa del patrono cittadino, sant'Ubaldo.

Alla fine del Seicento, il monaco Bonaventura Tondi collegava la Corsa dei Ceri ai *Ludi Cereales* romani, quindi alle feste di primavera, e osservava che il popolo, "che suol corrompere il nome delle cose", doveva aver stravolto l'aggettivo *cereales* e, adattandolo alle tre grosse macchine protagoniste della corsa, aver chiamato quelle "Ceri"[5]. A un culto vegetazionale e quindi a una sorta di cerimonia di lustrazione, di dendroforia, pensarono anche il Bower e il Toschi; la stessa data, il 15 maggio, e la forma dei ceri, che si potrebbero definir schematicamente dentromorfi, autorizzavano una tesi di questo tipo. Nell'Ottocento, gli studiosi locali preferirono a questa visione del problema un'altra, di tipo patriottico-militare, e scorsero nei Ceri il simbolo del carroccio del Comune di Gubbio o di quelli nemici conquistati in battaglia dagli Eugubini. Più di recente, ricerche compiute dal Cenci, dalla Seppilli e dal Menichetti hanno invece ribadito l'origine concretamente storica della festa, da collegarsi alle cerimonie cittadine che già dal XII secolo si tenevano in onore di sant'Ubaldo e di altri santi cittadini.

È stato in particolare il Menichetti, in un monumentale volume, a sottolineare che in realtà il termine "Cero", che sembra un po' strano per le attuali macchine, non è affatto una corruzione volgare né dell'aggettivo *cereales* né della parola "carroccio". È in effetti documentata l'offerta di grandi figure lignee coperte di cera prima al beato Villano, poi a san Giovanni Battista, infine a sant'Ubaldo, insomma al *pantheon*

cittadino. L'offerta dei ceri era, nel medioevo comunale, quella che tradizionalmente si faceva per onorare il patrono di una città; nel caso eugubino, la figura animale ricoperta di cera (materiale di cui resta forse memoria nel colore bruno-scuro della tela che ricopre i tre Ceri) può considerarsi una variante del cero vero e proprio[6].

I Ceri sono oggi tre grandi prismi lignei coperti di tela, alti circa cinque metri e larghi un'ottantina di centimetri, montati su "barelle" che servono per il loro trasporto a mano e coronati dalle effigie dei tre santi cui ciascuno di essi è dedicato, cioè — rispettivamente — Ubaldo, Giorgio ed Antonio. Ciascuna "macchina" pesa fra i quattro e i cinque quintali, ed è portata a spalla da un *team* di "ceraioli" i quali — naturalmente alternandosi col sistema della staffetta — debbono correre per le ripide strade di Gubbio fino al santuario di sant'Ubaldo che domina la città. La corsa non è vinta, beninteso, da chi arriva primo — anche perché la struttura della città medievale e delle sue vie non permette ovviamente i sorpassi —, giacché l'ordine di partenza e di arrivo dei ceri è stabilito secondo un rituale gerarchico. Si tratta di ridurre i tempi di percorrenza: cioè, in pratica, vince il Cero che si è mantenuto più vicino a quello che lo precede o più lontano da quello che lo segue.

Anche in questo caso, la città scende interamente nelle vie e partecipa alla gara con una coralità che diventa spasmodica specie nelle cerimonie dell'"alzata" delle "macchine". La divisione in squadre, qui, non avviene come a Siena sulla base di circoscrizioni territoriali quali le contrade, bensì su quella di distinzioni professionali. Ciascun Cero rappresenta infatti una "famiglia", una corporazione professionale, e il suo santo patrono: sant'Ubaldo, i muratori; san Giorgio, i commercianti e gli artigiani; sant'Antonio, i contadini e gli studenti. V'è certo da chiedersi se questo ripetersi — tanto nel caso senese quanto in quello eugubino — della struttura triadica sia casuale, o se non sia legittimo invece parla semmai in rapporto con la nota tesi duméziliana della tripartizione funzionale delle società indoeuropee. Certo, mentre per Siena tale tesi potrebbe sembrare di più ardua applicazione, per Gubbio certi segni parrebbero autorizzarla: al di là difatti delle corporazioni delle quali in sede locale essi sono i protettori, il vescovo

sant'Ubaldo pare un ottimo rappresentante dei sacerdoti, il guerriero Giorgio dei combattenti mentre è noto perché ad Antonio spettino i contadini e tutti quelli che hanno a che fare col mondo del lavoro manuale.

Ma naturalmente gli Eugubini si attengono a una loro spiegazione della festa, o meglio a un programmatico rifiuto di spiegazioni razionali. La corsa è una "pazziata", sant'Ubaldo il protettore dei pazzi, a Gubbio si distribuisce il 15 maggio la "patente di matto" e si grida "viva i matti di Gubbio". Questo fatto, insieme con quello che le corporazioni titolari dei Ceri sembrano essere rappresentanti di professioni almeno originariamente subalterne, parrebbe proporre la Corsa dei Ceri come una "festa dei folli", col relativo rituale di inversione "carnevalesca" dei rapporti di potere. E d'altra parte, che un santo-cavaliere protegga mercanti e artigiani è cosa che dà di per se stesso a pensare e finisce con l'obbligarci a chiederci se in realtà la cerimonia medievale dell'omaggio al protettore non abbia, a sua volta, veramente obliterato precedenti cerimonie a carattere o comunque di tradizione precristiana, in una terra come quest'Umbria così ricca di ricordi sacrali italici, in questo "Profondo Centro" che a tutt'oggi rimane una delle grandi riserve folkloriche della penisola.

Possiede alcune somiglianze almeno esteriori con la Corsa dei Ceri la Sagra dei Gigli di Nola, che dura tre giorni e ha il suo acme la prima domenica dopo il 22 giugno. I "Gigli" possono, in effetti, ricordare i "Ceri" eugubini. Si tratta infatti di otto "macchine" a forma di obelisco slanciato, costruite in legno e cartapesta negli stili più varî. Sono molto più imponenti dei Ceri, in quanto la loro altezza è di circa venticinque metri e il loro peso supera i quaranta quintali. A portarli a spalla, sono "paranze" di novanta-centoventi "collatori". Un'altra analogia con i Ceri di Gubbio consiste nel fatto che anche i Gigli rappresentano le corporazioni di mestiere, in ricordo degli otto anziani maestri che accorsero — secondo la leggenda — alla spiaggia per accogliere il loro vescovo san Paolino reduce dall'Africa. Infine il momento più emozionante dell'intera sagra, l'"alzata" dei Gigli, ricorda l'analoga cerimonia eugubina.

Ma i Gigli di Nola non corrono; semmai "danzano", al ritmo che le loro rispettive paranze imprimono loro seguendo il suono delle orchestre. L'agonismo fra le varie paranze, beninteso, esiste, ma non è istituzionale come nella Corsa dei Ceri; l'abilità di far muovere nel modo più flessuoso e apparentemente leggero il proprio Giglio offre comunque da sola ampia materia di confronti.

Il dato caratteristico della festa nolana è in ogni modo la ricostituzione della comunità cittadina attorno al patrono e alla processione delle grandi macchine. La relativamente scarsa presenza di spirito agonistico si spiega forse proprio in questo senso. Non a caso si celebra il ritorno del vescovo. Nola è un paese di emigranti, e i Gigli sono in un certo senso degli *ex-voto* per impetrare il ritorno di chi sta lontano (molti, in effetti, tornano per la festa) o per ringraziare quando si è potuto, dopo un piú o meno lungo periodo di lavoro e di sacrifici, rientrare nella propria città, nella propria terra. In questo senso, e per questo, la festa nolana non è indegna — al contrario! — di stare accanto alle sue piú illustri e celebri parenti senese ed eugubina. A Siena come a Gubbio, si è in presenza di comunità cittadine che sono sostanzialmente riuscite a rimanere compatte, a conservare un'identità; a Nola, si è invece in presenza di una comunità che il bisogno spinge a frantumarsi ma che fa di tutto per restare unita e celebra, con un "segno" particolare, questa sua volontà.

La "macchina" sembra lo strumento privilegiato della metafora comunitaria della città, e in fondo la cosa si spiega. È imponente, serve a stupire e a incuter rispetto; è costosa, stimola la gara alla generosità, la corsa al *potlatch*; si può migliorare di anno in anno, è una sfida che la comunità lancia a se stessa; è alta, ben visibile anche da lontano, e per questo — al pari della torre del comune o del campanile della cattedrale — è suscettibile di presentarsi quale simbolo cittadino; è anche un simbolo di unità, in quanto svetta sulla città esattamente come si eleva al di sopra delle parti.

La "macchina" viterbese è una guglia alta una trentina di metri e pesante circa quattro tonnellate che, la sera del 3 settembre, cioè la vigilia della festa di santa Rosa, percorre un duro cammino in salita recata a spalla da un centinaio di "facchini" dalla veste bianca cinta da una fascia rossa. An-

cora una "macchina", che ha una discreta somiglianza se non proprio storica almeno ideale con il carroccio del Comune, è il "Carro" che a Firenze viene fatto "scoppiare" in una girandola di mortaretti la mattina di Pasqua. Il sistema seguito per lo scoppio è l'arrivo della "Colombina", simile alla "Palombella" dell'omonima festa orvietana e al pari di questa simbolizzante lo Spirito Santo. Ha scarso rilievo il reale rapporto fra il fiorentino "Scoppio del Carro" e la cerimonia dell'accensione del Fuoco Sacro nella basilica gerosolimitana del Sepolcro, per quanto la tradizione cittadina insista su una del tutto leggendaria dipendenza della cerimonia dalla partecipazione di un Pazzo de' Pazzi alla prima crociata. Il fatto è che lo "Scoppio del Carro" viene usato come festa propiziatrice di primavera, e dal "volo" della Colombina si pronostica (o meglio, si pronosticava) l'andamento dell'anno agricolo. E ancora una macchina imponente è la protagonista del Festino di santa Rosalia, che si celebra in Palermo ogni 15 luglio, anniversario del ritrovamento delle reliquie della santa. Si tratta di un carro alto una dozzina di metri, interamente dorato e sagomato come la poppa scolpita di un enorme galeone spagnolo; al di dentro, esso ospita un'intera orchestra.

Il Festino palermitano è connesso alla proclamazione di santa Rosalia a patrona di Palermo, avvenuta nel 1624 per avere essa, col suo intervento, alleviato la peste che da mesi infuriava in città. Un motivo analogo presiedette, nel 1575, al voto pronunziato dal Senato di Venezia di erigere alla Giudecca un grandioso tempio in onore del Redentore quale ringraziamento per la fine della peste, e collegarlo ogni anno con un ponte di barche alla città, in modo da poterlo visitare in processione. Da allora, la notte della terza domenica di luglio Venezia si riconosce nella Festa del Redentore così come, ai tempi d'oro della Repubblica di San Marco, la città si riconosceva nella grande festa dell'Ascensione, l'"Ascensa", quando il doge, dall'alto del Bucintoro, sposava il mare gettando un anello d'oro nelle acque.

E nemmeno nelle feste che qualificano la comunità cittadina manca la teofania del sangue. La troviamo naturalmente ad Orvieto, che custodisce il Sacro Corporale del miracolo di Bolsena e che, in quanto tale, è un po' una Bruges italiana.

Ma soprattutto la troviamo a Napoli, dove il sangue di san Gennaro si liquefa tre volte all'anno — il primo sabato di maggio, il 19 settembre in occasione della festa liturgica del santo e il 15 dicembre — e nella vicina Pozzuoli, dove per tradizione si ravvivano, contemporaneamente, le tracce di sangue lasciate su una pietra da una cristiana che era stata a contatto con il santo nel momento del martirio, subìto appunto nell'anfiteatro di quella città.

Anche dal sangue di san Gennaro — santo, come si sa, contestato dal Concilio Vaticano II — si traggono auspici, particolarmente infausti se il miracolo non si verifica. Ma, soprattutto, il liquefarsi del contenuto delle ampolle sembra sancire ripetutamente, di anno in anno anzi di quadrimestre in quadrimestre, il legame fra un patrono e una città, fra una Chiesa e i suoi fedeli. Ed è questo che c'interessa, questo che abbiamo cercato.

IX

LE OPERE E I GIORNI

La festa interrompe il lavoro quotidiano non perché essa sia in qualche modo in opposizione al tempo quotidiano, ma proprio in quanto gli è complementare. Essa ricrea le condizioni adamitiche — si vive nell'abbondanza senza lavorare — proprio nella misura in cui le occupazioni di ogni giorno hanno permesso di accumulare beni, se non proprio abbondanti, quanto meno sufficienti a permettersi una pausa periodica. E d'altro canto, in un certo senso, è proprio in vista di tale periodica pausa che si lavora di più, in modo da poterla godere come si conviene. Lo stesso reciproco tabù, per cui — sul piano concettuale almeno — il tempo festivo non va turbato con preoccupazioni lavorative né quello quotidiano sperperato in atteggiamenti festivi fuori tempo, è la prova migliore della non opposizione, bensì complementarità tra le due sfere.

Ed è logico che — nella misura in cui complementarità significa interdipendenza — la festa si riferisca sovente al mondo della produzione, del lavoro, delle occupazioni che solitamente tengono impegnati gli uomini secondo le caratteristiche dei luoghi nei quali abitano e dei tempi nei quali vivono. Per paradossale che possa sembrare, attraverso le feste — cioè attraverso i periodi nei quali non si lavora — si possono individuare molto bene le attività economiche dei vari popoli, le loro abitudini, le particolarità di vita che il loro lavoro impone.

Abbiamo visto che le grandi feste liturgiche cristiane si addensano attorno a due periodi: quello tra la fine dell'autunno inizio dell'inverno, e quello corrispondente alla prima parte

della primavera; e si è aggiunto che ciò dipende, in sintesi, dall'incontro fra due culture (l'ellenistico-romana e l'ebraica) detentrici ciascuna di un sistema calendariale e di un modo di concepire la sacralità sostanzialmente diverso, che il cristianesimo ha dovuto mediare. D'altronde, se la Pasqua era in origine una festa pastorale, essa non poteva non trovarsi a suo agio una volta diffusa in tutto quel mondo mediterraneo che era, appunto, un mondo di pastori. Quando, a proposito delle feste cristiane di primavera, si polemizza circa la priorità di contenuto, in esse, di un elemento "cristiano" e di uno "agricolo-pastorale" attraverso il quale rivivrebbero forme sacrali precristiane, in fondo si cade senza rendersene conto nella tautologia. Quanto al Natale come festa della famiglia, dell'intimità domestica, dei bambini, tale carattere ha potuto agevolmente svilupparsi tra gli agricoltori del Mediterraneo (e più ancora del continente europeo) proprio in quanto l'inverno impone una lunga pausa ai lavori dei campi, il consumo di cibi a base di grassi e a più alto contenuto calorico ammassati in precedenza, la permanenza comune in luoghi riparati dal freddo.

Ma se le feste del Cristo si concentrano fra inverno e primavera, se Gesù nasce e torna al cielo ogni anno, cioè se viene sulla terra e l'abbandona, gli uomini hanno bisogno invece della costante presenza dei mediatori. Ed ecco le feste della Vergine, scandite lungo tutto l'anno; ecco le feste dei santi, ciascuno dei quali sovrintende a un giorno preciso che, quindi, può diventare a sua volta festivo per quelli che abitano in un centro urbano o che svolgono un'attività di cui il santo è patrono, o addirittura — e siamo qui nel discusso àmbito delle feste "private" — per quanti portano il suo stesso nome e lo invocano pertanto a loro personale protettore.

A questa già fitta rete di feste propriamente cristiane, altre se ne aggiungono alle quali il cristianesimo ha accordato il suo assenso o si è adattato, ma che hanno origine diversa. Sono, appunto, le feste stagionali, legate ai ritmi del lavoro, della produzione, dell'esistenza.

È evidente che la società industriale, che si adatta agevolmente all'idea del riposo giornaliero o settimanale, comunque scandito su una regolarità di breve periodo, tenda a scardinare un tessuto festivo che non è stato pensato per le sue esigenze, anzi, rispetto al quale queste ultime sono di segno

opposto. La produzione industriale è largamente (ma non del tutto: basti pensare all'influenza del clima o della disponibilità di luce naturale sui turni di lavoro e sui consumi) indifferente ai ritmi delle stagioni, e sua mira ultima è rendersene indipendente del tutto. È dunque logico che essa punti obiettivamente a determinare una "cultura antifestiva", e difatti i concetti di "tempo libero" e di "ferie", che siamo automaticamente portati ad avvicinare a quello di festa, ne sono in realtà quanto più estranei è possibile. Non solo: a differenza del lavoro artigiano, che se non altro per via del rifornimento delle materie prime doveva sottostare ai ritmi del mondo agricolo-pastorale e di quello stagionale da cui dipendeva lo stesso commercio (dall'autunno inoltrato alla primavera le strade non erano troppo ben praticabili, né il mare tranquillo), il lavoro industriale non sopporta condizionamenti: le scorte di materie prime debbono essere comunque puntualmente a portata di mano, allevamento e agricoltura debbono adattarsi ai pollai, alle stalle e alla serre "modello" giacché non si tratta più di allevare degli animali o di far crescere delle piante, bensì di procurar materiale carneo o vegetale da passare all'industria conserviera. È abbastanza logico, stando così le cose, che il vero momento festivo del mondo industriale finisca con l'esser lo sciopero, che non a caso — difatti — ritrova nelle sue motivazioni sociali e in alcuni suoi atteggiamenti comportamentali di masse chiavi concettuali della festa. Lo sciopero è un momento di "caos", infatti, che viene programmato per ottenere il ritorno a un ordine rinnovato, migliore; il lavorare in tempo di sciopero finisce con l'esser avvertito non soltanto come una rottura della disciplina sindacale o della solidarietà di classe, ma anche e forse soprattutto come una colpa morale; infine, gli scioperanti si adattano immediatamente a schemi comportamentali "festivi" e più specificamente ancora "carnevaleschi". Come aveva intuito il Sorel, lo sciopero ha un suo mondo mitico, e quindi riti che lo sostengono.

Ma nel mondo rurale, agricolo, pastorale, montanaro, rivierasco di alcuni secoli fa — o, per molte aree dell'Italia specie meridionale e centrale (ma anche del nord-est, ad esempio), di alcuni decenni o di alcuni anni fa — l'esistenza conosceva ben altri ritmi, e feste che appunto tali ritmi sottolineavano.

Di tutto ciò qualcosa, forse neppur tanto poco, è rimasto nelle tradizioni o almeno nella memoria: la voga revivalistica attuale però, grazie alla quale pattuglie di antropologi e di animatori politico-culturali battono le campagne e i monti alla ricerca di feste da salvare o da resuscitare, non tiene sempre in sufficiente conto proprio il rapporto strettissimo fra festa e mondo del lavoro, della produzione. E non tiene quindi in sufficiente conto il fatto che — a parte il legame affettivo alle tradizioni, che a sua volta ha scarso senso se ridotto a proporzioni soltanto sentimentali o se rivendicato unidirezionalmente sulla linea di una pretesa autonomia culturale dei ceti subalterni — è abbastanza ridicolo riproporre a una comunità di gente che ormai lavora in un calzaturificio qualche chilometro a valle, anche se ha conservato le avite casette in montagna e quindi molte delle abitudini montane che ad esse sono funzionali, il ristabilimento delle care feste dei loro vecchi che raccoglievano castagne e pinoli. Allo stesso modo, si ha un bel rimpiangere le veglie campestri d'una volta, quando si diceva il rosario o si leggeva la storia sacra, o magari si sentivano recitare — penso soprattutto alla Romagna — i racconti dei cavalieri antichi, ci si raccontavano storie di spettri e accanto ai nomi di Astolfo e di Grifon Selvaggio si facevano quelli di Bakunin, di Andrea Costa e di Lenin. Questa funzione aggregante, ormai, l'ha assunta la televisione, e non è certo detto che sia un bene: a livello degli scambi interpersonali, della comunicazione orale, è anzi malissimo. Ma non saranno certo queste costatazioni, e forse nemmeno l'impegno entusiasta di tanti giovani antropologi e operatori politico-culturali, a cambiare le cose.

Fuochi d'inverno

Prima, si viveva in un altro modo; e le feste stagionali sono un'eredità di un mondo diverso. A primavera, c'erano le feste consacrate al risveglio della natura e all'inizio della stagione agricola; sempre a primavera e in autunno quelle dedicate alla transumanza; l'estate, tempo di duro e quotidiano lavoro nei campi, conosceva poche feste, ma era giusto interrompere la fatica con qualche solennità dedicata ai mie-

titori o — dato che la mietitura non si poteva sospendere — accompagnare il lavoro con un regime alimentare ricco, festivo: ne era simbolo ed acme insieme il grande pranzo rituale che si faceva verso la fine di giugno, nel periodo della seganda dei fieni, più o meno attorno alla festa di san Giovanni. Più o meno lo stesso avveniva con la vendemmia, che si doveva far celermente dato il pericolo delle grandinate e che era un lavoro particolare, festivo (se l'espressione "lavoro festivo" non sonasse paradossale) in quanto il tempo della raccolta segnava la premiazione di mesi e mesi di fatiche e in quanto, non potendo evitare il duro impegno fisico, lo si accompagnava però con un regime alimentare di festa. Si ripete spesso che queste mangiate per la mietitura e per la vendemmia erano un diritto dei contadini o un'astuzia dei padroni che avevano in quel momento interesse ad essere particolarmente ben serviti; oppure, e tale visione delle cose è ancor più riduttiva, che si trattava di un naturale corrispettivo d'un lavoro particolarmente pesante, durante il quale le energie andavano reintegrate. Ma in realtà i grandi pranzi contadini avvenivano non durante, bensì alla fine o quasi del lavoro: né altrimenti avrebbe potuto essere, dal momento che copiose mangiate e ancor più copiose libagioni avrebbero giovato alla fatica fisica ancor meno del digiuno. Il pranzo finiva quindi per rappresentare l'elemento festivo d'un lavoro a livello fisico assai duro ma che, per la sua stessa eccezionalità, veniva ad esser considerato in se stesso una sorta di festa. E non si può passar sotto silenzio il fatto che una straordinaria densità di elementi archetipici accompagnavano mietitura e vendemmia proprio data la simbologia eucaristica che tali lavori richiamavano in una religione che — come il cristianesimo — è la religione del pane e del vino. Da notare anche che, nell'immaginario scritturale, mietitura e vendemmia sono lavori densi di significato escatologico, che richiamano i Tempi Ultimi e la premiazione dei giusti.

Piú che in primavera, quest'anno consacrato alle opere e ai giorni contadini cominciava alla fine dell'inverno, con le avvisaglie del bel tempo e quindi della fine delle tribolazioni per il freddo, ma anche con l'inizio delle preoccupazioni dei campi e d'un piú duro regime alimentare. All'inizio dell'anno infatti, il 17 gennaio, ci s'incontra con sant'Antonio abate:

è "la festa" del maiale, nel senso brutale che "gli si fa la festa". Quel che si uccide, però, non si mangia subito se non in parte: le viscere, le interiora, il sangue e più o meno succosi ritagli andranno a far parte della rituale mangiata sacrificale, ma il resto si metterà sotto sale e costituirà la base grassa e proteica dell'alimentazione invernale successiva. Tutta l'età preindustriale, un'età di fame abbastanza continua e diffusa (cronica, se vogliamo) ha vissuto questo dramma che ha poi sublimato in immagini pantagrueliche e carnevalesche: mangiare subito, o mangiare dopo? Consumare o conservare? Il fatto stesso che le rese agricole fossero tanto basse obbligava, dopo ogni mietitura, a metter da parte anche un terzo del raccolto, e magari di più, per la semina successiva: e questa drastica diminuzione dello *stock* alimentare immediatamente fruibile non era cosa dappoco, specie quando l'annata precedente era stata scarsa e si era tirata la cinghia. Così il porco, appena assaggiato fresco subito dopo la macellazione, spariva: salato, seccato o affumicato secondo le usanze e le latitudini; ma il goderselo lo si rinviava al domani, l'eterno domani dei poveri.

E difatti, se è vero che "Candelora – dell'inverno siamo fòra", e con la primavera comincia il lavoro duro, era vero già dal mese prima che "Epifania – tutte le feste si porta via". Con la fine dell'inverno, dopo la gioia sfrenata ma a suo modo ambigua e si potrebbe dir tragica del Carnevale, cominciava il duro periodo quaresimale: non ancor primavera e non più inverno troppo presto per poter dire d'esser fuori dai rigori e dai malanni della stagione fredda e troppo tardi per starsene fra le quattro tiepide pareti domestiche.

Periodo difficile, la quaresima: se è vero che "non si può" mangiare di grasso, è anche vero d'altronde che — esaurite le scorte invernali — ciò non si potrebbe comunque fare. L'alimentazione secca, leggera, assunta con lo spirito di penitenza pensando ai quaranta giorni di Gesù nel deserto, ha in realtà anche una sua ragion d'essere funzionale.

E un suo significato depurativo, lustrale. Dei fuochi solstiziali abbiamo già parlato; ma essi non vanno confusi — pur essendo senza dubbio in qualche rapporto con loro — con i fuochi lustrali che accompagnano, un po' in tutta Italia anzi in tutta Europa, la fine dell'inverno e l'inizio della prima-

vera. Una primavera che, a livello continentale — e questo vale anche per una buona parte dell'Italia settentrionale e montana —, è piuttosto il "bel tempo", la bella stagione, il "tempo chiaro" della poesia provenzale. E difatti noi sappiamo dei fuochi purificatori del Beltane celtico, i fuochi attraverso i quali tra la fine d'aprile e l'inizio di maggio si facevano passare le bestie per purificarle dopo la malsana stasi invernale.

Il fuoco, la luce, il chiarore, le prime avvisaglie del tempo buono, fanno parte forse d'un mondo che ormai è anche il nostro ma che, in origine, era piuttosto settentrionale rispetto a noi. Si è già parlato della Candelora, festa che appunto chiude l'inverno e che è, insieme, delle luci e della purificazione. Per i Celti, tra Samain (il "Capodanno", all'inizio di novembre, festa dei guerrieri e degli antenati) e Lugnasad (all'inizio di agosto, festa regale e della mietitura), si situava Imbo, all'inizio di febbraio: era la festa delle luci d'inverno, sacra alla dea Brigite dalla corona luminosa (passata poi alla festa nordico-cristiana di "santa" Brigida). A Imbo succedeva Beltane, la festa druidica durante la quale si purificava il bestiame facendolo passare attraverso grandi roghi fiammeggianti. Così purificati, gli animali restavano sicuri dalle malattie e dai malvagi influssi.

Usi celtici o germanici possono costituire il substrato di molte tradizioni italiane, specie a nord del Po, nell'antica area d'espansione celtico-cisalpina divenuta poi area di stanziamenti goti e longobardi.

I fuochi d'inverno, senza dubbio in rapporto anche col tempo solstiziale, hanno comunque una loro valenza purificatrice: aiutando il debole sole invernale procurando luce e calore, cacciano le tenebre, il freddo, le malattie, e con la loro funzione lustrale aiutano il tempo buono a tornare. Sant'Antonio, protettore degli animali, è non a caso il titolare di molti di questi grandi falò. A Volongo presso Cremona la notte del 17 gennaio si accendono alte pire di sarmenti riuniti in una piramide che supera i venti metri; un'altra grande piramide di legna si fa ardere, lo stesso giorno, a Galluccio presso Caserta; a Napoli, si accendono i tradizionali e celebri *cippi* di sant'Antonio, accesi con vecchia legna secondo una tradizione che ricorda quella dell'eliminazione dei vecchi oggetti alla fine dell'anno; falò di sant'Antonio anche a Lula in provincia di Nuoro; e *farchie* (cataste di canne secche) a Fara Filiorum Petri in provincia di Chieti; e falò ancora a Mamoiada in provincia di Nuoro, dove secondo la leggenda locale Antonio — che, come si sa, ha sempre il suo bel daffare con i diavoli — fa le veci di Prometeo: difatti, quando ancora il fuoco sulla terra non c'era, il santo abate (che era dovuto scendere all'inferno per riprendersi il suo porcello rubatogli dai diavoli) riportò sulla terra l'elemento igneo preso — casualmente — alle sue viscere. E *focura*, grande falò, ancora a Novoli, presso Lecce.

Questi fuochi invernali sono abbastanza lontani calendariamente parlando dal solstizio: è quindi difficile ritenerli fuochi solstiziali. E d'altro canto la loro associazione con il grande protettore degli animali domestici e vincitore delle forze infernali sembra conferir loro, piuttosto, una valenza esorcistica, quindi lustrale.

Ma non è sant'Antonio a inaugurare la teoria dei fuochi di gennaio: essa comincia con l'Epifania e, significativamente, la si trova proprio in area d'espansione celto-germanica. A Goito, presso Mantova, si accendono i *borielli*, grandi falò piramidali; a Tarcento in provincia di Udine si fa la stessa cosa, con le cataste dette *pignauri*. In entrambi i casi la forma attuale del rito si collega alla leggenda cristiana: si parla di Maria che ha bisogno di calore per asciugare i pannolini del Bimbo, dei Re Magi che hanno bisogno di luce per illuminare il loro cammino. Ma a Goito, talora il *boriello* serve anche da rogo sul quale bruciare il fantoccio d'una vecchia popolarmente interpretata come la Befana, ma chiamata *vecia* o *stria*: e allora il discorso cambia un tantino.

Roghi della "Strega" o della "Vecchia" se ne fanno parecchi, in Italia; e non sembra dubbio che in rapporto con essi sia un altro rituale di punizione e di condanna capitale della Vecchia, cioè il celebre "Sega-la-vecchia" o "Segavecchia" che ormai è divenuto uno degli argomenti centrali degli studi di parecchi fra antropologi, studiosi delle tradizioni popolari e cultori del teatro popolare. Ora, a parte il carattere più direttamente rituale del rogo della Vecchia, che si può contrapporre al "racconto", alla drammatizzazione, che si ha nel Segavecchia, almeno un elemento di contatto fra le due

forme di esecuzione di questa non chiara figura è certo: in entrambi i casi, si è dinanzi a una cratofania vegetale. Tanto nel pupazzo che brucia, quanto nel personaggio che viene segato in due, vive quasi una doppia natura, o meglio una natura metamorfica. La Vecchia è anche albero, e come tale è legittimo bruciarla o tagliarla in due con la sega: a patto che, beninteso, si tratti di un albero secco di quelli che, poiché non danno frutti, è giusto — come dice il Vangelo — recidere e gettare tra le fiamme. Albero che non dà frutti, quindi anche persona cattiva, "strega"; fuoco, quindi pena tanto terrena quanto eterna, castigo infernale. Non mancano le allusioni a questa sterilità della Vecchia che sta per bruciare o per esser tagliata, e che del resto è logica vista appunto l'età del personaggio. Nel Segavecchia c'è un tentativo di coito con la donna-albero, evidente esperimento di fecondazione; quanto al rogo, è noto che il sistema della bruciatura degli sterpi (il "debbio") è un modo di concimare il terreno, e che il rogo sia un rito fertilizzante lo si vede bene proprio a Lula, poiché là, sulle ceneri del falò di sant'Antonio, si pianta l'Albero della Cuccagna, evidente simbolo di ritorno del mondo vegetale alla vita e all'abbondanza.

La "Vecchia" (e ormai ogni possibile analogia con la Befana, che del resto senza dubbio ne ha rivestito le spoglie, è improponibile) è ormai fuor di dubbio la Quaresima, allorché viene processata e bruciata — lei, che pochi giorni prima ha vinto il Carnevale — in diverse località d'Italia. Sono famose feste di Mezza Quaresima, culminanti nel rogo del fantoccio in piazza, il *Se brusa la vecia* di Treviso, e il rogo della Vecchia a Bergamo; si dà fuoco al pupazzo della *Vecia* a Tambre in provincia di Belluno, si accende — non proprio a Mezza Quaresima, ma la vigilia di san Giuseppe, cioè il 18 marzo — un grosso falò a Lezzeno presso Como, e se anche qui non c'è il fantoccio della Vecchia, è significativo che la memoria popolare colleghi la tradizione ai roghi delle streghe, un ricordo storico particolarmente preciso nel Comasco. Roghi di san Giuseppe, ancora, a Rocca San Casciano presso Forlì e a Modica in provincia di Ragusa (la *vampata*), ed è inutile ricordare che, se il fuoco che brucia il legno secco e ormai sterile e con le sue ceneri feconda è simbolo di ritorno alla fertilità, san Giuseppe — il vecchio dalla mazza fiorita —

ha un significato analogo. La Vecchia si brucia ancora a Castel del Rio, tra Firenzuola e Imola, e bruciature e/o segamenti di Vecchie si avevano un po' dappertutto, da Verona a Brescia, alla Romagna (famoso il rito di Forlimpopoli), alla Toscana, all'Umbria fino a Palermo, dove sin all'inoltrato XVIII secolo la *Sirrata di la vecchia* era una festa grande e solenne.

A questo punto s'inserisce — o meglio, s'inseriva — nel rito un elemento se vogliamo carnevalesco: dal ventre della Vecchia segata uscivano dolci, frutta secca e così via; altrove, specie al sud, si celebra ancora oggi — sia pure come festa dei bambini — la "pignatta" o "pentolaccia", che si deve rompere a colpi di bastone e che contiene a sua volta dolciumi.

Il fatto che Segavecchia o rottura della pignatta si celebrino a Mezza Quaresima, può agevolmente essere spiegato come un rito di rottura del lungo periodo di digiuno; segare la vecchia in due parti uguali sottintende le consapevolezza dell'esser giunti, appunto, a metà Quaresima. Ma il fantoccio che si rivela teca contenente doni — e che rinvia a un tema folklorico assai frequente anche nelle fiabe — sembra contenere un'allusione sacrificale, quindi propiziatoria, affine a quella che troviamo anche nell'uccisione del maiale o nella morte del "Re Carnevale". La Vecchia resta un personaggio ambiguo, tesa tra le forze della vita e quelle della morte, spaventosa eppur benefica (la Befana porta doni ai bambini, la Quaresima, sventrata, regala dolci), sterile eppure apportatrice di benessere (il calore del fuoco, i dolci del suo ventre), partecipe delle forze ctonie e demoniche del fuoco e dell'aldilà (la Befana regala carbone a chi è stato cattivo) eppure annunziatrice della buona stagione che sta per tornare. La Vecchia – Befana-Quaresima – Strega è il freddo, la carestia, la sterilità, la morte. La si uccide con un rituale di "uccisione della morte" che diventa, per ciò stesso, garanzia di rinascita.

Insomma, come nota Mircea Eliade, la consumazione del legno attraverso il fuoco è un rito di rigenerazione della vegetazione, quindi di rinnovamento dell'anno. V'è però una differenza tra i fuochi ancora invernali e quelli primaverili: giacché, come sappiamo, l'usanza è quella di bruciare anche gli Alberi di Maggio, di cui riparleremo.

Rispetto alla scheletrita vegetazione invernale, quella pri-

maverile brucia meno bene: e ciò perché racchiude in sé principi vitali in atto, perché "vive". Nel legno verde si ritiene tradizionalmente già "nascosto" quel fuoco che poi da esso scaturisce grazie al contatto con una fonte pirogena qualunque: l'albero verde è il "padre del fuoco", arde — al pari del roveto dell'Oreb — appunto in quanto e nella misura in cui è già fuoco. La forza vitale della vegetazione è appunto perché tale vicina al principio del fuoco: le stesse leggende relative al rapporto fra esseri umani e mondo della vegetazione, dai miti di Dafne e di Polidoro in poi, rinviano al legame fra il soffio vitale, il fuoco, e il mondo degli alberi, delle piante, dei fiori.

E difatti dal fuoco scaturisce la vita: anzi, in qualche caso, la Vita. Dai roghi accesi a Viterbo la notte dell'Ascensione volano al cielo le faville a somiglianza del Cristo, che vi salirà all'indomani.

Il fuoco porta quindi la primavera. Del resto è il fuoco cosmico, il calore del sole, a provocarla. Ma forse nella mentalità tradizionale l'umile fuoco degli uomini serviva, oltre che a celebrare il ritorno della buona stagione, a magicamente provocarlo. L'angoscia dell'inverno comportava il ricorso alla magia: se i falò cacciano l'inverno, d'altro canto chiamano la primavera.

"...A volte, in una stessa località, il giorno della festa della primavera poteva variare. Così nella regione di Kaluga s'incontrava la primavera 'quando i sentieri si scurivano', cioè quando sui sentieri cominciava, attraverso lo strato di neve, a comparire la terra.

Non è completamente esatto definire questa festa 'incontro' della 'primavera'. La primavera non 'si incontrava', la si 'chiamava', 'richiamava', le 'si urlava dietro', la si 'scongiurava', ossia la si chiamava facendo degli scongiuri. L'origine di questo rito non ci crea dei problemi: l'agricoltore primitivo non afferrava pienamente il concetto della necessarietà dell'alternarsi delle stagioni. Egli non escludeva la possibilità che l'inverno continuasse all'infinito e che non arrivasse mai la primavera. Per evitare questa sciagura si chiamava la primavera e si cercava di farla tornare con dei riti"[1].

Pure la primavera, una volta giunta, si rivela a suo modo una stagione difficile. Un periodo aspro, pericoloso, con una

punta di giovanile brutalità ben celata fra le acque del disgelo e le avvisaglie dell'estate. Si direbbe che, a livello inconscio almeno, gli uomini abbiano paura della primavera e del suo mistero vitalistico.

Perché questa strana diffidenza, dal momento che siamo abituati a guardare alla prima stagione dell'anno come al tempo del rifiorire della natura e degli amori? Cercheremo di svelare alcuni dei segreti in forza dei quali è con trepidazione che noi seguiamo il cammino del sole dall'equinozio di marzo, allorché esso entra nel fiammeggiante Ariete, al solstizio d'estate, quando esce dai Gemelli, segno d'aria che si accompagna spesso al genio nell'arte. E scopriremo, forse, che nelle civiltà euromediterranee — precristiane, cristiane, extracristiane — il cammino della primavera è tortuoso, labirintico, fatto di incertezze e di soluzioni ibride: non a caso essa resta indecisa a lungo, sospesa a mezz'aria fra l'inverno che non ha il coraggio di abbandonare e l'estate nella quale non si decide a sfociare.

Il mondo mediterraneo non possiede la maestosa regolarità climatica delle fasce più settentrionali o di quelle, torride, a sud. Dopo inverni spesso moderatamente freddi, ma in cambio sereni, i capricciosi venti primaverili spazzano il mare rendendo, più che propriamente difficile, quanto meno imprevedibile la navigazione. "Marzo pazzo", dice il proverbio: e come potrebb'essere altrimenti, spartito com'è fra il dominio dei neghittosi, introversi Pesci, col loro *spleen*, e il bizzarro Ariete consacrato a Marte? Col disgelo, i fiumi si gonfiano: e, poiché in area mediterranea parecchi di essi sono a regime torrentizio, eccoli pronti a invadere le campagne, guizzando come pesci e cozzando come arieti (oh, presenza continua dello zodiaco!). Intanto, col primo sole che comincia a scaldare le zolle inumidite di pioggia, si decide il destino del futuro raccolto: il che, in età preindustriale, significava che il mese più pazzo dell'anno era anche l'arbitro dell'abbondanza o della carestia, del benessere o della fame dei mesi che dovevano arrivare.

Ma non sono solo i fiumi a gonfiarsi. I venti e il polline inducono alla lascivia, e anche i ventri delle femmine delle mandrie e delle greggi si dispongono a fiorire per produrre poi, a suo tempo, i frutti. Quanto agli uomini, una volta s'inse-

gnava ai bambini che i figli li porta la cicogna o si trovano sotto cespi di fiori: ma da quando abbiamo abbandonato le fiabe per sostituir loro dei brandelli di verità fisiologiche, ci siamo dimenticati — senza per questo meglio apprendere la fisiologia — delle verità profonde che tali fiabe occultavano. Prendiamo la cicogna, ad esempio: può darsi che la fama dei suoi meriti demografici le provenga dai suoi costumi domestici, familiari, abitudinari: è monogama, fa il nido sempre nello stesso posto e via discorrendo. Ma probabilmente il fatto è anche che la medesima stagione nella quale si tendeva a far ingravidare le donne era quella del ritorno delle cicogne dalla loro migrazione meridionale, la primavera. I figli nascevano così nel tepore della casa invernale e le madri avevano il tempo di accudire ad essi nei primi e più delicati mesi, prima dell'avvìo di quel lavoro dei campi che le vedeva non meno impegnate dell'uomo; o, ingravidate nel tempo rovente della mietitura, il tempo dell'incanata, passavano la loro quieta gestazione autunno-invernale e partorivano col ritorno della cicogna, in primavera. Quanto all'associazione fra bambino e fiore, e di entrambi all'acqua, essa si spiega nella misura in cui l'acqua è simbolo di vita e il fiore della forma che tale vita assume. L'acqua fornisce la materia primigenia, il fiore conferisce a tale materia una forma.

Il fiore simboleggia la primavera, e non a caso è, con la *Venus Humanitas*, il protagonista del capolavoro botticelliano. Ma, come tutti i simboli, esso è ambivalente, anzi plurivalente. I Greci offrivano fiori ai sepolcri degli eroi e le Antesterie, che si celebravano ad Atene alla fine dell'inverno, erano le feste dei fiori e degli antenati. I fiori usati nelle feste e quelli portati sulle tombe dei defunti parlano un linguaggio molto simile: giacché il fiore, protagonista della festa in quanto augurio di vita bella e felice, come la festa è caduco, e al pari di essa ha la sua unica forza nel fatto di potersi continuamente rinnovellare. D'altro canto, se viene offerto reciso — quindi prima che abbia il tempo di trasformarsi in frutto — esso richiama l'idea del sacrificio, anzi del sacrificio più caro agli dèi, quello delle vittime giovani e vergini, che ancor non hanno avuto il tempo di maturare.

Ed è proprio questo destino del fiore — maturare in

frutto oppure venir reciso prima del suo tempo — a far sì che esso, al di là dei miti quali quelli di Giacinto o di Adone, sia stato spesso assunto a simbolo del destino umano.

Ma nelle feste di primavera, l'uso dei fiori è qualcosa di più della dichiarazione dell'arrivo del tempo buono. Esso è anche legato allo spreco, all'orgia. Una volta colto per la festa e in essa utilizzato, infatti, non potrà più assolvere a nessun'altra funzione: e, considerando che esso è in genere abbastanza costoso, la sua utilizzazione tanto effimera nel quadro della festa è un elemento di *potlatch*, di dissipazione di beni. L'ornamentazione floreale delle feste, quindi, se sul piano propriamente archetipico corrisponde al ciclo glorioso del trionfo e dell'apoteosi (che è appunto, e non dimentichiamolo, un ciclo di morte-rinascita), su quello antropologico corrisponde a quella "cultura dello spreco" che è un elemento essenziale nel gioco della festa. Questo si vede bene, ad esempio, nei grandi trofei floreali del carnevale di Rio de Janeiro o nelle "Infiorate" in certi centri italiani (a Genzano presso Roma, a Cetona in provincia di Siena, a Spello in provincia di Perugia). È sintomatico che le "Infiorate" italiane si tengano tutte per il Corpus Domini, con una significativa associazione fra il fiore e il sangue divino, che non parrà certo strana agli psicanalisti e che i cultori di mitologia ellenica associeranno da parte loro automaticamente al mito di Adone.

C'è però un fiore anche fra Maria e l'angelo, nell'iconografia medievale e rinascimentale dell'Annunciazione: è in un vaso per terra o fra le dita del messaggero divino, che lo porge alla Madonna. È un candido e splendido giglio, piú bello, come dice il Vangelo, di "Salomone in tutta la sua gloria". Uno studioso di simbologia cristiana al quale talora difettava — per quanto fosse buon filologo — il metodo, ma che in cambio aveva genio da vendere, Attilio Mordini, ha avvicinato in un suo studio la *salutatio angelica* alla formula buddhista "gloria alla gemma del Fiore di Loto": e l'associazione del fiore alla gemma, e di entrambi al Centro cosmico, spiega come appunto la candida rosa divenga, nel *Paradiso* dantesco, simbolo di pienezza divina. Il giglio offerto a Maria è simbolo a un tempo della sua purezza virginale, ma anche del fiore che si sta aprendo nel suo ventre fecondato dal vento dello Spirito di cui l'angelo — alato come i venti dell'ico-

nografia ellenica — è il portatore col suo saluto. E Maria, signora come *Stella Maris* delle acque, è al tempo stesso madre dei fiori come la *Magna Mater* terra della quale Francesco d'Assisi diceva che "ci sustenta et governa — et produce diversi fructi con coloriti flori et herba".

Ma pieghiamoci un istante sul mistero dell'Incarnazione: non su quello teologico, bensì su quello umano e se vogliamo psicologico di Maria: nonché su quello, cosmico, della Natura fecondata dal soffio dello Spirito. In un'*Annunciazione* di Lorenzo Lotto, l'ingresso inatteso dell'angelo ad ali spiegate spaventa il gattino accucciato ai piedi della Vergine, che irritato drizza il pelo e soffia: e non s'è al riguardo mancato di notare come il gatto sia considerato, almeno dal XII secolo, un animale diabolico, complice degli eretici e compagno delle streghe. Senza dubbio: senonché — pensate a Simone Martini, pensate al Beato Angelico — anche Maria ha paura dell'angelo, per quanto cerchi di dissimulare il suo sentimento di fondo fra le pieghe di altri, la modestia e la timidezza ad esempio. Il fatto è che l'Annunciazione, data dalla quale in molte città dell'Italia preindustriale — fra cui a Firenze, a Pisa, a Siena — si faceva cominciare l'anno, è un *tempus terribile*, tempo del passaggio dell'angelo del Signore che può esser fecondatore ma anche sterminatore.

Tempo terribile perché equinoziale: cioè tempo instabile, pericoloso, in cui il giorno e la notte sembrano lottare con pari forza e nulla garantisce il finale prevalere di quello su questa. L'angelo che porge un fiore a Maria, galante, osservava Roberto Longhi, come "un bel sergente aviatore", assomiglia nonostante tutto a quello che in quella lontana notte di luna piena si è abbattuto sui primogeniti d'Egitto, l'angelo di primavera che solo il sacrificio del sangue dell'agnello spalmato sugli stipiti delle case degli Ebrei ha allontanato da esse. La primavera è anche tempo di epidemie e di repentine infezioni, rapide a insorgere e ardue a cacciarsi.

È tempo di guerre: anzi, per eccellenza, tempo della guerra. Presso i Romani, l'anno si apriva col mese dedicato a quel dio il cui tempio restava chiuso in tempo di pace; giungeva poi febbraio, sacro ai riti di preparazione dell'anno nuovo secondo l'antica ripartizione dell'anno in dieci mesi; e finalmente giungeva marzo, il primo mese dell'antico calendario,

il mese di Marte: mese delle spedizioni e della razzìe, ma anche delle migrazioni, delle "primavere sacre" memoria forse di antichi sacrifici umani, rito forse legato ai costumi della transumanza. La "primavera sacra" dei Piceni è ancora oggi ricordata in una festa popolare a Monterubbiano nelle Marche. Protagonista ne è il *picus*, animale sacro al popolo piceno e al suo dio della guerra.

Ma l'aspetto terribile della primavera non si esaurisce col bellicoso marzo. Proprio all'inizio dell'ultima decade di aprile, quando il sole abbandona l'Ariete sacro a Marte per entrare nel Toro sacro a Giove, è stata fondata secondo la tradizione la città di Roma. Un nesso inquietante ne collega il fondatore Romolo al biblico Caino: entrambi agricoltori (inutile ricordare come Roma sia fondata, proprio nel periodo della semina, mediante il solco tracciato dall'aratro), entrambi fratricidi, entrambi legati alla dimensione urbana poiché, se Romolo è il fondatore dell'Urbe, Caino da parte sua è il progenitore di tutti i fondatori di città come di tutti i maestri di tecniche magiche, dai musici ai fabbri. Tanto Caino quanto Romolo sono in fondo detentori e portatori di tecnologie elevate, uomini della "cultura", di fronte a un Abele e un Romolo uomini della "natura", il sacrificio dei quali è in entrambi i casi, sia pure in differenti contesti, "necessario": quello di Abele nel quadro del disegno redentore dell'umanità, quello di Romolo perché il sacrificio umano è necessario alla fondazione della città e alla sacralizzazione della sua cinta muraria. Ed è proprio qui, e in questo senso, che la Violenza e il Sacro svelano i loro inestricabili nessi[2]: la vittima del sacrificio è sacra, quindi il sopprimerla è una profanazione; d'altro canto, essa è sacra proprio nella misura in cui viene sacrificata, per cui non può ricevere altro destino. E appunto a proposito di primavera, i giovani dèi o semidei uccisi — da Adone ad Attis a Giacinto — spargono il loro sangue per "rinascere" come epifanie vegetali. Non è certo il caso di vedere in loro delle divinità della vegetazione, quindi nelle loro rispettive vicende mitiche una narrazione del ciclo annuale ed eterno di fioritura, morte e rinascita. Bisognerà forse rovesciare questo rapporto, e scorgere nel dramma del morire e del rinascere della natura un simbolo della morte-metamorfosi-rinascita degli dèi, un'espressione della loro

immortalità e della loro signoria sulle forme dell'essere. Anche il Cristo muore e rinasce, come il grano con il quale s'impasta il pane destinato a divenire, dopo la consacrazione, il Suo corpo; anch'Egli — nella misura in cui la tradizione cristiana Lo ha veduto come *Fons Vitae* dalle cinque piaghe del quale scaturisce l'Acqua della Vita Eterna, e nella croce ha scorto l'Albero Cosmico — si è legato ai simboli acquatici e vegetali della morte e della rinascita, simboli primaverili per eccellenza. E primaverili sono difatti — e lo abbiamo visto — le feste della Pasqua, dell'Ascensione, della Pentecoste.

D'altra parte, le feste della rinascita e della vegetazione sono per loro natura collegate al culto dei defunti: il ciclo della fecondità si scandisce nel congiungimento, nella morte, nella nuova nascita. È vero che i *Floralia* romani, le feste in onore della dea Flora, si celebravano in grande allegria e con manifestazioni licenziose: ma in esse si sono troppo fortemente sottolineati i contenuti erotici e troppo unilateralmente quindi interpretato il concetto stesso di fecondità come esclusivamente connesso — a livello individuale come cosmico — alla sfera dell'*eros*. Ma l'endiadi *Eros kài Thanatos* non è certo una metafora romantica. Nei *Floralia* romani, come nelle Antesterie ateniesi, come nei *Lupercalia* stessi durante i quali le barriere dei mondi cadevano e vivi e morti si mischiavano, l'allegria e la licenza costituivano forme di esorcismo contro le forze della distruzione.

Le fate e i sindacalisti

Piú a nord, nel cuore stesso del continente europeo, la primavera giunge più pigra, più tarda. Fra gli antichi Celti, come già si è detto, l'inizio di essa equivaleva all'inizio di maggio, ed era una solennità — Beltane — dedicata al culto della natura, ma anche dei defunti. Ne era patrono Belenos, il dio della luce solare che si è voluto definire l'Apollo celtico. Pian piano, l'antica festa pagana si trasformò nel Calendimaggio. Così, pare ancora celtico e druidico l'uso della corona primaverile appesa a un palo, prototipo degli "Alberi di Maggio".

È in gran parte ancora tutta da scrivere, pur ammesso che si possa farlo, la storia segreta di questi riti primaverili di abbondanza agricola, di fecondità, quindi d'amore ma anche — e perciò stesso — di morte. Riti segreti con un loro *dark side* anche pauroso, per quanto il loro mistero finisca col risolversi sovente nella luce incerta della leggenda. In una commedia del Duecento, il *Jen de la Fenillée* di Adam de la Halle, il tono gaio di una festa folklorica che ogni anno, con l'appressarsi della primavera, si tiene ad Arras, nasconde a malapena la paura — sia pur simulata nel gioco scenico che tutto ripone in discussione — dei partecipanti dinanzi all'arrivo del corteggio di Morgana regina delle Fate, con tratti nei quali la *féerie* celtica e il demoniaco cristiano si mischiano e divengono inestricabili. E d'altro canto i genî di primavera rimasero a lungo una presenza tangibile; pare che all'albero delle Fate presso il suo paese anche Giovanna d'Arco appendesse, da bambina, delle collane di fiori:

"Sì, vicino a Domrémy c'è un albero; lo chiamano l'albero delle Dame oppure, talvolta, l'albero delle Fate. Lì nei pressi c'è una sorgente. Ho sentito dire che gli ammalati vanno a bere l'acqua di quella sorgente per riacquistare la salute. Questo io l'ho visto anche con i miei occhi. Se però essi guariscano oppure no, io non lo saprei dire! Ho sentito anche raccontare che gli ammalati, quando possono alzarsi, vanno a passeggiare vicino all'albero. L'albero è grande... Qualche volta sono andata con altre ragazze a fare delle ghirlande di foglie per adornare la statua di Nostra Signora di Domrémy. I vecchi raccontavano — non quelli di quando ero ragazza — che le fate venivano a chiacchierare vicino all'albero. Ho sentito Jeanne Aubry, che era la moglie del podestà e mia madrina, raccontare a me che vi sto parlando di aver vedute le fate in quel posto. Ma io non so se questo sia vero. Non ho visto, che io sappia, nessuna fata vicino all'albero: che poi le abbia viste altrove, non lo so proprio! Ho visto delle ragazze al mio paese posare ghirlande di fiori sui rami dell'albero e, qualche volta, l'ho fatto anch'io con loro... Non so se, fino all'età della ragione, io abbia ballato intorno all'albero; è ben possibile che ci abbia giocato con le altre bambine; forse ho più giocato che ballato".

La vigilia del primo maggio ricorreva la famosa "notte di santa Valpurga", con il suo rito di fecondità, d'amore e di

morte ch'era il sabba: "festa di maggio" anche quella, festa dei fuochi, delle danze, dei banchetti, della caduta dei freni inibitorî. Non tanto forse festa "alternativa" quanto semmai complementare, nella quale si rifugiavano tutte quelle componenti sacrali che l'*ethos* cristiano aveva rifiutato ma alle quali la superficiale evangelizzazione dei popoli europei aveva permesso di sopravvivere.

"Il tempo chiaro", come dicevano i Celti. *A l'entrada del tens clar*, "All'inizio della luminosa stagione", suona il primo verso di una delle più belle canzoni occitaniche che ci sia pervenuta: canzone di amore libero, di scherno per i vecchi gelosi, di gioia per la vita che sboccia di nuovo dopo il lungo inverno. Sui portali romanici si sancisce l'unione fra il mese di maggio e la costellazione che lo domina, il vigoroso Toro rapitore di Europa; ma in quegli stessi portali, dove i mesi sono rappresentati per mezzo del corrispondente lavoro dei campi, talora al contadino intento alle cose primaverili si alterna il cavaliere armato.

Nella stagione guerriera ch'è la primavera, maggio è infatti per eccellenza, dal medioevo in poi, il mese della guerra, spodestando in ciò marzo. La guerra è cambiata, il fulcro d'Europa si è trasferito a nord, abitudini e latitudini non sono più le stesse. La guerra romana era prevalentemente affare di fanti, quella medievale lo era di cavalieri: e soltanto in maggio i foraggi erano sufficienti a far sì che gli animali, fin allora troppo indeboliti dalla stasi invernale, sostenessero marce e scontri. "Campo di maggio" si chiama, dall'età carolingia in poi, l'assemblea annuale degli armati. E quindi il maggio è anche il mese delle tenzoni amorose, degli adulteri nobilitati dall'etica cortese e dei tornei durante i quali talora si muore. La Chiesa non amava i tornei: li proibì a più riprese fra XII e XIII secolo, per quanto nella pratica derogasse poi spesso dalle sue proibizioni fingendo di ritenere che servissero all'addestramento guerriero. Ma in realtà il torneo era soprattutto una "roulette russa" cavalleresca, la cui posta in gioco era molto laica, terrena: la gloria militare, con in più i premi posti in palio e magari l'amore di una dama. Non che tale amore fosse sempre platonico, come sognava il nostro romanticismo che attribuiva al cavaliere medievale una delicatezza che per la verità non fu mai

sua; né che fosse sempre una forza travolgente come in Tristano e Isotta. Molto spesso, nella prosaica verità storica, era piuttosto un semplice buon affare. Georges Duby ha dimostrato efficacemente che i favori concessi dalle dame ai vincitori di torneo non di rado si concludevano con un buon contratto di nozze. L'eroe guerriero accettava volentieri di lasciarsi grattar via un po' di smalto dallo scudo: scendeva da cavallo, si accasava con una signora magari già abbastanza matura e quindi già vedova e si godeva in pace le rendite di più o meno pingui signorie fondiarie trasformandosi in un bravo gestore di campi e di raccolti. Ma la cavalleria è ciò nonostante giunta fino a noi trasfigurata in un alone di sogno proprio in quanto essa è stata per intere generazioni rivissuta e riraccontata come un luminoso ricordo di giovinezza: un maggio — appunto! — della vita.

Quindi: riti druidici, amori contadini, feste cavalleresche. Il Calendimaggio nasce, si direbbe, laico e popolare. Hanno ragione gli Assisani, i quali — qualunque sia la vetustà della loro festa: anche in questo caso, *recentiores non sunt deteriores* — lo ripropongono in una splendida *kermesse* che dura più giorni e che coinvolge l'intera città divisa in "Parte de Sopra" e "Parte de Sotto". Calendimaggio come gioia magari vitalistica, come gusto di vivere, di godere, di vincere.

Come reagì a tutto questo la Chiesa? Un erudito ma anche alquanto fantasioso autore del secolo scorso, Léon Gautier, scriveva a proposito della cavalleria che la Chiesa, non potendo eliminare la guerra, santificò il guerriero. Per il Calendimaggio, fece lo stesso. Si era provata da tempo immemorabile a proibire i canti licenziosi, le immoderate bevute, le lascive danze. Macché: contadini come cavalieri continuavano, non appena il rigido clima continentale si addolciva un po', a cantar licenziosamente, a bere immoderatamente, a danzar lascivamente. E la follìa di maggio prendeva gli stessi chierici: i goliardi erano non a caso tali. Anzi, raggiungeva addirittura i sacerdoti veri e propri: come quel prete che, ossessionato fino alle fibre più intime — si fa per dire: ma consentiteci l'eufemismo — dai canti d'amore che sentiva provenire dal sagrato, s'imbrogliava nel dir la messa e mischiava ritornelli piccanti alle formule liturgiche.

Pure, la Chiesa aveva il suo asso nella manica: la soluzione

cattolica del maggio. Fino dal XII secolo i filosofi di Chartres avevano rielaborato il concetto di Natura incarnandolo in un'allegoria che, per molti aspetti, ricordava la *Magna Mater.* Ma Chartres non era soltanto una scuola filosofica illustre: era anche un grande santuario mariano. E così la "Madre Natura" andò sempre più assumendo i tratti della Vergine finché a lei e al suo simbolo, la rosa, si finì col dedicare l'intero mese. Naturalmente, si procedette per gradi, e alla soluzione finale si giunse solo relativamente tardi. "Nel XVIII secolo la Chiesa fece del mese di maggio il mese di Maria e della verginità, mese in cui non era conveniente sposarsi, rievocando così il carattere nefasto che il mese di maggio aveva presso i Romani, soprattutto dal punto di vista sessuale"[3]. Ma tale processo era cominciato da quando il culto mariano aveva per certi versi assunto aspetti non remoti da quelli di un erotismo cortese misticamente risolto: il XIII secolo è pieno di cavalieri della Vergine, d'innamorati della Vergine, di trovatori che dedicano a Maria i loro più gentili canti amorosi.

Rosa mistica. Ma la rosa ha le sue ambiguità simboliche. È un fiore tanto splendido quanto delicato, e il coglierlo vuol dire ucciderlo in breve tempo. Esso cresce quindi ben protetto in quel verziere ch'è il giardino medievale, *hortus conclusus*, spazio recintato e sigillato come la Sposa del *Cantico dei cantici* e simbolo di quell'Eden nel quale, dopo il peccato originale, non è più possibile accedere. Da allora, nell'immaginario occidentale, penetrare nel giardino e cogliere la rosa ha acquistato un significato di violenta conquista del proibito.

Né soltanto, forse, del proibito amoroso. Nel *Roman de la Rose* un grande poeta del Duecento, Jean de Meung, ha conferito all'impresa della penetrazione nel giardino e della conquista della rosa un valore specificamente "liberatorio". La rosa da conquistare finisce con l'essere una libertà non soltanto erotica. Come ha dimostrato Jean-Charles Payen in un libro senza dubbio unilaterale, ma ricco di fascino, Jean de Meung formula per la prima volta lucidamente l'Utopìa politico-sociale.

Un lungo cammino di festa, dunque. Dalle ghirlande dell'Albero di Maggio ai gigli e alle rose dell'iconografia cristiana fino ai mughetti primaverili che le ragazze parigine appuntano al rovescio della giacca dei passanti che escono dal *Métro* e ai

garofani rossi del movimento operaio. Non si può certo tacere quest'ultimo aspetto del maggio. Qualunque simbolo ha dalla sua una ricca tastiera semica, può essere ripreso a vari livelli, magari può venire anche usurpato o distorto: ma ciò non toglie che esso prosegua senza soluzione di continuità un suo discorso, sia pur articolato a differenti livelli.

I lavoratori della Comune di Parigi avevano dato al loro sogno d'una vita piú umana, nel 1871, le note d'una bella canzone popolare che parlava anch'essa del maggio, *Le temps des cerises.* Ma non venne mai, per loro, il tempo delle rosse e polpose ciliege. Vennero, sul finire del maggio, i fucilieri di Versailles, e non furono certo le ciliege, allora, a colorare di rosso le vie di Parigi.

Un quindicennio dopo, nel 1886, fra gli anarchici e gli immigrati tedeschi che gremivano lo Haymarket Square di Chicago per un comizio che in fondo era una grande *kermesse* paesana cara alla loro vecchia Europa, senza dubbio molti — tutti, forse — sapevano che cos'era un Albero di Maggio. Si era appunto al primo maggio. Ma venne un'atroce festa di morte: una bomba fra la polizia, poi un terribile tafferuglio finito con una decina di vittime fra poliziotti e dimostranti e varie decine di feriti. La reazione della maggioranza silenziosa fu immediata. Il fatto era che quella gentaccia dello Haymarket Square non era soltanto anarchica, era anche straniera: il che significa che, in un paese fatto tutto d'immigrati di piú o meno antica data, essa era immigrata di fresco, parlava un inglese pietoso, trascinava impudicamente in giro le sue miserie. E se la buona borghesia di Chicago ce l'aveva con gli straccioni tedeschi, quella di Boston se la prendeva con i disperati italiani e irlandesi che avevano oltretutto anche la colpa di esser cattolici. Lì a Boston, tra i "bramini" di Beacon Hill, c'era già chi pensava a organizzare "leghe restrizioniste" contro nuovi flussi di immigrati.

Ma non è solo questione di buone borghesie. Dopo i fatti di Haymarket Square, otto poveracci furono acciuffati a caso, a furor di popolo: e, nel "popolo", c'erano altri poveracci come loro, operai o disoccupati che nei nuovi immigrati vedevano dei concorrenti pericolosi, pronti a portar loro via i già magri bocconi che si presentassero, a fare per due o

tre soldi il lavoro ch'era già malpagato per quei quattro che prendevano loro.

Storie patetiche, a raccontarle oggi; storie del socialismo coi baffi. Però gli otto poveracci furono processati seduta stante per una bomba tirata da chissacchì: bisognava bene trovare un capro espiatorio da gettare in pasto all'opinione pubblica indignata e impaurita. Dio la maledica, l'opinione pubblica; Dio maledica la sua buona coscienza. L'incipiente primavera dell'Illinois ebbe, come tutte le primavere che si rispettino, le sue brave vittime, il suo bravo sacrificio umano. Quattro furono impiccati per decreto d'una giuria d'incompetenti tanto indignati che non si curarono nemmeno di raccoglier le prove della loro colpevolezza o di distinguere fra responsabilità "morale" e responsabilità giuridica; il quinto s'impiccò in cella; gli altri tre furono liberati solo nel 1893, e grazie all'intervento diretto del governatore Altgeld che si tirò addosso per questo le ire della solita opinione pubblica.

Come è noto, fu in omaggio alle vittime del 1886 che tre anni dopo, nel 1889, il movimento socialista dichiarò il primo maggio festa del lavoro: una festa da allora divenuta e rimasta tradizionale, e si può dire al di sopra delle stesse differenze politiche. Nella stessa Germania hitleriana il primo maggio rimase un grande *Festtag* nel quale le origini socialiste del partito si fondevano con le ataviche tradizioni germaniche rivisitate dal folklorismo otto-novecentesco; perfino nella Spagna franchista si celebrava il primo maggio, appena *déguisé* sotto le spoglie della festa cristiana di san Giuseppe lavoratore; la sostituzione fascista del primo maggio col ventuno aprile, giorno del "natale di Roma", fu da parte sua un atto ambiguo, sospeso fra antisocialismo e desiderio di emulazione, culto della romanità e tentativo di creare una specie di tradizione politico-nazionale nuova e autoctona. In fondo, del resto, anche il natale di Roma celebrava — coincidenza? — una festa di primavera e un assassinio rituale.

Ancora coincidenze. Nel Sessantotto i ragazzi del Quartiere Latino scelsero un'altra canzone popolare, un'altra canzone di maggio, per il loro movimento: *Le joli mai*. Oggi noi sappiamo che il Sessantotto fu soltanto una bella rosa rossa di carta, una rossa ciliegia che nessuno avrebbe mai gustato; eppure, per chi visse quei giorni, quello resta il tempo della

giovinezza amorosa e cavalleresca, il tempo da ricordare. Come il Falstaff di Verdi, che non può impedirsi di ricordare il suo bel maggio di quando era paggio del duca di Norfolk ed era sottile-sottile-sottile.

Ma insieme alla festa del lavoro, è giusto ricordare qui ancora una volta la "rama", il "maggio": il "gonfalon selvaggio", come lo chiamava Agnolo Poliziano. Questo stendardo della natura rifiorita che in Toscana si pianta quando si recita il "Bruscello" e nel nome del quale si cantano i "Maggi", specie quelli "eroici", "cavallereschi", che — e ormai lo si dovrebbe aver compreso — rappresentano forse l'essenza più profonda e più antica di questo mese guerriero e gentile.

E il corso dell'anno prosegue. Le feste delle messi, poi quelle della vendemmia. Con San Michele, l'antico "Capodanno d'autunno" che serviva abitualmente — il 29 settembre — come scadenza per i contratti agrari, ci si addentra di nuovo nelle brume celtiche. Spetta a quel che pare al movimento cluniacense, fra XI e XII secolo, l'aver cristianizzato il vecchio Samain trasformandolo nella festa dei santi il 1° novembre e nella ricorrenza dei morti, il 2 successivo. Con San Martino, l'11, siamo alla svinatura e di nuovo all'avvento. Queste cose, del resto, le abbiamo già ricordate a proposito del calendario. Era forse utile richiamarle brevemente in questa sede, per sottolineare come la festa sia strettamente e costantemente collegata al lavoro dell'uomo. Il Signore non avrebbe riposato, il settimo giorno, se non avesse lavorato gli altri sei.

X

VECCHI DEI E POVERA GENTE

La festa dei "serpari" che si svolge a Cocullo in provincia dell'Aquila ogni primo giovedì di maggio, in onore di san Domenico di Foligno, è stata studiata da molti, soprattutto da Alfonso M. di Nola[1], e sarà anzitutto bene rimandare a lui per il suo significato. Foligno è — in quel "profondo centro" d'Italia compreso fra Umbria, Monti Sibillini e Gran Sasso d'Italia — un *umbilicus mundi*, come del resto ben sanno tutti i Folignati: è un recinto sacro, circondato da una corona di santuari nei quali si svolgono culti a carattere terapeutico e taumaturgico. San Domenico di Foligno è noto fra l'altro per un miracolo che può sembrare rusticamente dimesso, quello di far crescere rapidamente le fave, ma che al contrario trova riscontro in altre vite di santi e di sante e che apre la porta su tutto un mondo sconosciuto. Le fave sono una tradizionale offerta funebre, un cibo che si consuma in onore dei defunti. Ma accanto a questi legumi, c'è il rapporto di san Domenico con i serpenti: e qui entriamo in un campo di vero e proprio conflitto di culture date le valenze soprattutto negative (ma non esclusivamente tali: basti pensare al serpente di bronzo del libro dei *Numeri*) che la tradizione cristiana attribuisce al serpente quale simbolo demoniaco. È noto che, al contrario, in molte culture mediterranee — da Creta alla Grecia alla stessa Italia — il serpente riveste ben altri ruoli, collegati alla saggezza, alla profezia, alla guarigione. L'associazione fra una divinità e il serpente si riscontra in area tanto non-cristiana quanto cristiana: ma v'è una profonda differenza tra la *Pothnia Theròn* cretese che ostenta a braccia distese i

due serpenti simbolo dei suoi poteri e la Madonna che schiaccia la testa del serpe secondo la promessa del *Genesi*.

Non osiamo dire che, in casi del genere, la costante abbia finito col prevalere sulla variante, e che — nella stessa tecnica pastorale che ha presieduto ai primi tempi successivi alla conversione di vari popoli — il permanere di un'associazione del tipo che abbiamo or ora descritto sia servito ad attenuare il trauma della conversione, a consentire una più rapida e meno problematica acculturazione. Che si sia, in altre parole, insistito sui segni lasciando però in ombra i significati. Difatti, non è sempre andata così: altre volte, l'evangelizzatore cristiano si è presentato come un atterratore di are pagane, un incendiatore di boschi sacri, un profanatore di antichi misteri: e le vecchie religioni sono state retrocesse a culti vani o a superstizioni demoniache. Il fatto tuttavia è che noi sappiamo abbastanza di come sono state conquistate al cristianesimo le grandi metropoli del mondo ellenistico-romano, da Roma ad Atene ad Alessandria; e molto anche di come si è condotta l'evangelizzazione della Gallia, dei popoli germani, degli Slavi e dei Baltici dell'Europa di nord-est, degli *indios* dell'America Latina, degli indigeni africani e via discorrendo. Per quanto però sembri strano, noi non sappiamo se non poco di come fu condotta l'evangelizzazione in Italia e in special modo nelle zone relativamente vicine a Roma. Siamo beninteso in grado di seguire le tappe della diffusione del culto di certi martiri, di certi santi, di certe reliquie: ma il fatto stesso che, dal IV secolo in poi, il termine *paganus* abbia subìto un deciso spostamento semantico che dall'antico — ed etimologicamente evidente — significato di "contadino" lo ha fatto passare al nuovo — e per noi definitivo — significato di "seguace di culti non-cristiani" (e di culti idolatrici, primitivi: a nessuno, salvo a qualche autore di cantari epici, è mai venuto in testa di definir "pagani" gli ebrei o i musulmani), c'introduce in una selva d'interrogativi ancora aperti. Gli abitanti di questa "umìle Italia", noi li lasciamo ancora idolatri nel IV secolo per ritrovarli poi, tutti formalmente battezzati, qualche secolo più tardi. Ma da quanto ne sappiamo attraverso non foss'altro i *Dialoghi* di Gregorio Magno, non è che i *rustici* della penisola fossero poi, sotto il profilo religioso, molto più avanzati di quelli dei quali si lamentano

Germano d'Auxerre, Martino di Braga o Cesario d'Arles. La strenua resistenza opposta dai demonî alla costruzione della nuova casa monastica avviata da Benedetto da Norcia, sull'altura di Montecassino, da un lato getta sulla questione un raggio di luce, da un altro introduce a un nuovo interrogativo. Il raggio di luce ci proviene dalla tecnica missionaria: non era certo casuale che Benedetto scegliesse per la sua nuova dimora proprio un antico "alto luogo" consacrato agli dèi sconfitti. Ma proprio una tale scelta apre la strada a nuovi problemi. Quale il significato preciso d'un gesto del genere, che senza dubbio era stato studiato con cura? Obliterare, con la presenza dei monaci, un culto persistente? Impedirne appunto la prosecuzione? O rivendicare in un qualche modo una sorta di "eredità" sacrale, il che in pratica equivarrebbe a un'obliterazione, ma proporrebbe un atteggiamento mentale ben diverso? E quale realtà storica infine si nasconde dietro la resistenza opposta dai diavoli che infestavano il luogo? Essa non si sarà materializzata in una qualche resistenza da parte della gente del posto?

È con questi interrogativi, o con altri ad essi molto simili, che si assiste a feste come quella di san Domenico e dei serpari di Cocullo. Certo, noi sappiamo degli antichi Marsi abitatori di queste zone; sappiamo della loro dea Angizia, Signora dei Serpenti, e della fama di stregoni della quale essi godevano nel mondo romano. Ma tutto ciò non ci aiuta se non parzialmente e superficialmente a comprendere meglio l'atteggiamento religioso degli odierni Marsi, anche perché la loro cultura, prima di essere obliterata da quella cristiana, era già stata "sommersa" in qualche modo da quella romana.

Non si tratta certo, a questo punto, di stabilire se i vecchi dèi vivano ancora o se i santi ne siano i successori. Si tratta di due posizioni entrambe da rifiutare non solo perché hanno fatto culturalmente parlando il loro tempo, ma soprattutto perché in fondo sono degli pseudoproblema che, in quanto tali, non potrebbero se non comportare delle pseudosoluzioni. Allo stesso modo, è inutile andare a caccia di residui culturali: dinanzi a spettacoli come quello di Cocullo, che richiama a frotte gli stessi emigranti dai paesi nei quali ormai vivono e lavorano, ci vuole una bella ottusità a parlar di residui. In un culto vivo, caratterizzato da una sua unità

e una sua coerenza interne (ed è tutt'altra questione il chiedersi se e fino a che punto esso sia coerente anche con la teologia cristiana ufficiale), è aprioristico e contraddittorio cercare i residui.

A Cocullo però, come in altri centri grandi o meno grandi dei quali abbiamo precedentemente parlato, quel che si riafferma è l'identità comunitaria, lo stretto rapporto fra un paese, un santo patrono e la presenza totemica dei serpenti. Lo stesso fatto che a Cocullo come a Nola convergano per la festa gli emigranti è un'ulteriore prova del fatto che queste feste hanno come funzione primaria quella di riaffermare la coesione di una comunità che — dinanzi alla destrutturazione impostale dall'evolversi delle strutture socioculturali del paese — vuol continuare a riconoscersi.

Pellegrini del malessere

Altrove, le cose sono un po' diverse. Specie fra Campania, Lucania, Puglia e Calabria, esiste un diffuso fenomeno di pellegrinaggio a santuari locali i protagonisti del quale sono, in genere, gente di bassa condizione economica e di altrettanto basso livello d'istruzione. Annabella Rossi, che ne è stata la studiosa più attenta di gran lunga prima che la "cultura subalterna" diventasse di moda, ha rintracciato le motivazioni di questi pellegrini — legate per lo più alla salute o al desiderio di venir liberati della possessione demoniaca o della "fattura" — e ne ha inquadrato modi di vita e mentalità in quella "cultura della miseria" caratterizzata dal fatto che in essa "alla depressione economica e culturale si accompagna un sentimento religioso, modellato secondo criteri magico-popolari, e vissuto essenzialmente come unica forza in grado di risolvere i problemi dell'"al di qua"[2].

Sul Monte Pollino, nell'Appennino calabro-lucano, sorge un santuario della Madonna al quale ci si reca il venerdì e il sabato precedenti la prima domenica di luglio. I fedeli vengono prevalentemente dalla Lucania e dalla provincia di Cosenza. Si giunge il venerdì, si fanno tre giri rituali attorno all'edificio e poi si entra in presenza del simulacro della Vergine, cui si fanno offerte in denaro o in cose (anche animali:

ad esempio capre) e alla quale ci si indirizza per chiedere la grazia desiderata. Si tratta spesso, in questi casi, di guarigione da malattie mentali. Taluni pellegrini vestono anche un abito rituale bianco. Alla sera, si preparano rifugi di frasche per il pernottamento presso il santuario, qualcosa che ricorda da vicino l'*incubatio*. Al mattino successivo, dopo la messa, ci si disputa il privilegio di sostenere a braccia la statua della Madonna durante la processione. Danza, canti, musica sono gli ingredienti di un culto che include anche atteggiamenti devozionali tipici, come lo strisciare la lingua per terra sul pavimento del santuario[3].

Le malattie, i santi le scacciano perché possono beninteso anche inviarle. San Donato guarisce le malattie nervose per un certo periodo, come san Paolo di Galatina guarisce le tarantolate. Il santuario di san Donato è a Montesano nel Salento, e la sua festa si svolge fra il 6 e il 7 agosto. Vi si cura il "male di san Donato", una complessa sindrome isterica che però può avere varie manifestazioni. Anche lì si hanno vesti bianche, si pratica l'*incubatio*, si dà sfogo alla propria angoscia per mezzo di grida e di atti scomposti del corpo finché ci si placa, ci si ricompone, si "guarisce", si "è miracolati". Per un certo periodo almeno. Dopo, si dovrà di nuovo ricorrere al santo. La Rossi sottolinea come una forte tensione sessuale sia presente nei "colloqui" fra la statua del santo e le sue devote[4].

Un caso particolare d'incontro fra il culto ecclesiastico ufficiale — ma va notato che neppure i casi della Madonna del Pollino o di San Donato sono avulsi da una sia pur cauta gestione ecclesiale — e quello popolare si verifica all'eremo di san Venanzio presso Raiano, in Abruzzo. La festa si articola in due giornate, il 17 e il 18 maggio: la seconda di esse coincide con la data della ricorrenza calendariale del santo, ma al tramonto del giorno precedente si ha la processione, e a sera l'*incubatio*. I due poli della festa sono la chiesa parrocchiale e l'eremo, che non è officiato ma controllato da un sagrestano. Durante la festa si hanno manifestazioni di culto delle pietre, delle acque e delle erbe, con fini fondamentalmente terapeutici[5].

La chiesa di Santa Liberata nel comune di Boville Ernica, in Ciociaria, era invece mèta nella seconda domenica di maggio di pellegrinaggi di ossessi che chiedevano di uscire dal loro stato di schiavitù. La chiesa è stata in passato teatro di esorcismi non autorizzati dalla Chiesa e non compiuti da sacerdoti. Sempre agli ossessi, si dedicava attenzione nel santuario di sant'Antonino a Campagna presso Salerno, dove le guarigioni avvenivano soprattutto il 14 febbraio, festa del patrono della chiesa[6].

A Santa Filomena, a Mugnano del Cardinale presso Avellino, il culto continua nonostante la Congregazione dei Riti abbia escluso, nei confronti della martire, la liceità di un culto particolare, e quindi esso sia solo tollerato. La festa si celebra la seconda domenica di agosto, e la presenza di speciali gruppi di pellegrini detti *vattenti* o *fujenti*, che hanno analogie con i *battenti* che accorrono al santuario della Madonna di Pomigliano d'Arco soprattutto il lunedì *in albis*, fa pensare a pratiche di flagellazione; vestono uno speciale abito bianco corredato di fascia colorata e sono caratterizzati soprattutto da un comportamento pànico. Difatti si abbandonano a scene di pianto, a disperate grida, ad alte invocazioni di grazie e via dicendo.

Alcuni dei culti e delle feste fin qui ricordati non sono troppo antichi, anzi sono relativamente recenti e possono agevolmente venir datati; tuttavia, come osserva la Rossi, l'atteggiamento rigoroso della Chiesa — specie dopo il Concilio Vaticano II — ha in qualche caso provocato il nascere di nuovi culti extraliturgici. Ma altri paiono molto antichi: per uno in particolare, la Santa Trinità di Vallepietra, Angelo Brelich non ha esitato a scorgere una continuità fra il culto d'una divinità femminile preistorica e quello attuale della Santa Trinità, che gli si sarebbe sovrapposto[7]. Un altro caso, quello della Madonna di Canneto, presenta a quel che pare una continuità rispetto a un tempio dedicato fra il III e il IV secolo alla dea Mefiti, i cui resti furono scoperti nel 1958 a Capodacqua durante i lavori all'acquedotto degli Aurunci. Com'è noto, per il santuario di Montevergine si parla di un precedente culto di Cibele. Ed è stato altresì osservato che il sito di numerosi altri santuari, specie mariani — Madonne del Soccorso, dei Lattani, del Granato, di Pierno, di Viggiano, del Belvedere presso Oppido Lucano, della Montagna nell'Aspromonte — ma anche micheliti — il santuario di

Monte Gargano presso Foggia —, si adatta alle abitudini cultuali che ben conosciamo esser proprie della *Magna Mater* mediterranea, con la sua caratteristica compresenza di montagna e di grotta[8].

Anche se non sempre è facile datare con precisione l'origine di questi santuari, beninteso, questo non basta certo a qualificarli come antichi o addirittura precristiani. Se di certi culti nuovi, tutti extraliturgici, che si sono affermati da pochi anni, noi volessimo tracciar la storia sulla base di documenti scritti, non ne troveremmo a sufficienza, né forse — soprattutto — ci sarebbe possibile per quella via appurarne e dimostrarne la recenziorietà che invece è nota. Il che può bastare, in fondo, per giustificare l'invito alla prudenza anche quando si tratti di negare antichità a un rito, a una credenza, a un culto. La mancanza di attestazione non basta a dedurre l'inesistenza. Ben più eloquenti e ben più probanti sono invece i gesti che il pellegrino compie e che — quando abbiano una evidente connotazione arcaica e non paiano influenzati da concezioni culturali di tipo egemonico — costituiscono da soli una discreta prova dell'antichità del culto al quale si riferiscono.

A questo punto, parlare di "residui del paganesimo" non ha evidentemente senso, anche perché immette in una problematica già complessa un ulteriore e tutto sommato indebito elemento. Il "residuo" si dovrebbe forse — visto che evidentemente non si propone, né sarebbe proponibile, di ricomporlo in una contestualità cultuale che più non sussiste — eliminare? E nel nome di che cosa? Forse di un cristianesimo aprioristicamente pensato come libero da elementi "magici"? O forse della ragione, del progresso? Il nascere nello stesso Meridione d'Italia di nuovi culti, che talora uniscono elementi religioso-popolari a elementi magico-medianici, è stato in un certo senso la risposta data da una cultura subalterna e, soprattutto, "altra" — e questo concetto di alterità, su cui è tornato più volte a insistere il Cirese, è fondamentale — a un movimento ecclesiale di aggiornamento di riti e di culti che ha trovato il suo momento più alto nel Concilio Vaticano II e che, tenendo in altissimo conto le ragioni storiche, filologiche e teologiche che ormai tale

aggiornamento richiedevano, ha forse trascurato in cambio, considerandole magari sacche di superstizione, le pratiche ancora correnti e diffuse in molte aree del nostro stesso paese.

Ma dinanzi a una polarizzazione cultuale, consistente da un lato nella riaffermazione della validità e addirittura della "proprietà" di certi riti da parte di date comunità, e quindi nel rivendicarli come segno del proprio specifico modo di esser credenti, e dall'altro nella creazione di culti nuovi sottratti obiettivamente e soggettivamente — quelli sì — a qualunque possibile controllo ecclesiale, bisogna evidentemente domandarci se certe pagine ad esempio del Lombardi Satriani circa la cultura folklorica come cultura di contestazione non siano state troppo restrittivamente intese e quindi troppo frettolosamente liquidate da molti che le hanno ritenute ispirate a fatti e situazioni tipici della contingenza della seconda parte degli Anni Sessanta, mentre invece esse partono, piuttosto, da una conoscenza profonda della "società del malessere", delle sue reazioni, dei suoi bisogni.

Della sua rabbia, se vogliamo. Convinti che sarebbe ingiusto ed errato definire non-cristiani questi culti alla luce di paradigmi che, senza esser loro estranei, non sono tuttavia del tutto loro proprî, sentiamo il bisogno di aggiungere che un atteggiamento non-cristiano di fondo, anzi magico di fondo, essi lo comportano: e, se tale atteggiamento è implicitamente rilevabile in molte preghiere pubbliche e private come in molti grandi santuari, specie quelli dotati di fama taumaturgica e ai quali dunque accorrono i malati, qui esso è esplicito, centrale, primario. Si tratta appunto della richiesta della grazia, una grazia che deve servire all'*hic et nunc* e all'"al di qua", una grazia che la divinità *non può* rifiutare e che al limite, se non viene prontamente ottenuta, viene simulata (i santi che guariscono, sì, ma solo per un certo tempo). La preghiera cristiana, condizionata dalla premessa del *fiat voluntas tua* e pertanto dalla sottomissione del fedele alla Provvidenza, non trova qui posto. Siamo in un mondo di disperazione sublimata dall'affermazione che le malattie "le mandano i santi", quindi dal loro coinvolgimento diretto, dalla loro responsabilizzazione: se le mandano, possono anche toglierle. Qui non si prega la divinità, si cerca disperatamente di obbli-

garla — con la stessa ostentazione dei gesti di devozione e delle offerte — a concedere la grazia che si è venuti a implorare.

La partecipazione alla festa del santo, al pellegrinaggio, acquista in questo contesto una funzione rassicurante. Se la vita è un susseguirsi di sventure, di malattie, di problemi che non si ha da soli la forza di risolvere, ecco che la preghiera, il rito, l'offerta al santuario specializzato in questa o quella grazia, in questa o quella guarigione, possono supplire a quel che quotidianamente manca, possono aiutare a vivere. Certo, è stato osservato — senza dubbio non senza ragione — che tale atteggiamento finisce col favorire obiettivamente la conservazione, lo *statu quo* sociopolitico: perché chiedere mutamenti sociali, quando la soluzione ai problemi esistenziali viene dall'alto? D'altra parte, l'angoscia che conduce alla festa del santo non è sempre né tutta del tipo che si eliminerebbe con migliori condizioni di vita; non a caso, molti casi emergenti dalle interviste rilasciate dai pellegrini all'antropologo che li interrogava hanno finito con l'interessare soprattutto lo psicanalista. E, quando si pensa alle situazioni che si sono determinate nelle società iperevolute, non risulta per ora, al contrario!, che la domanda di sedute dallo psicanalista diminuirebbe qualora si risolvessero certi problemi sociali.

Siamo quindi, in realtà, dinanzi a casi di "addomesticazione dell'angoscia". Non a caso, nel "male di san Donato" sono presenti quelli che a livello clinico si definirebbero degli "stati d'ansietà" non immediatamente e necessariamente legati a una causa precisa.

Ma soprattutto — ed è questo che conta nell'economia di un nostro discorso, appunto dedicato alla festa — è importante rilevare quanto di non-quotidiano vi sia in questi riti, in questi pellegrinaggi. Essi si presentano, in genere, non piú di una volta all'anno; richiedono lunghi preparativi; sono obiettivamente costosi; comportano l'uso di abiti, di cibi, di atteggiamenti "festivi" o comunque non ordinari. Si ripropone qui la festa come momento alto, momento intenso, che infrange le barriere del quotidiano e pone chi vi prende parte in una situazione privilegiata. Chi partecipa a una festa si sente al tempo stesso "in festa"; egli vive in una realtà

psichica diversa, alterata se si vuole, comunque indisponibile nei confronti dell'ordinario e disponibile al contrario nei confronti dello straordinario. Anche il contatto col divino, il miracolo, avviene più facilmente di festa. Per questo i vecchi dèi scelgono ancora la festa per parlare con la povera gente.

XI

ALFA ET OMEGA

Non faremo certo qui la storia del Carnevale: sia perché ci hanno già provato in troppi, sia perché tali tentativi sono tutti insoddisfacenti, sia infine perché non faremmo che ripetere, a nostra volta, tesi insicure e poco convincenti. Tuttavia, qualcosa bisognerà pur cercar di dire.

Una prima pietra d'inciampo è l'etimologia. Che *carnevale* abbia un rapporto con *carnes levare* ("abbandonare l'uso delle carni")[1] o *carni vale* ("addio alla carne"), lo si ripete, sulla scorta di autori venerabili, già dal IX secolo, ma è tesi piuttosto sospetta in quanto postula un rapporto stretto con l'astinenza quaresimale e sembra sottintendere una nascita posteriore del Carnevale rispetto alla Quaresima, il che non pare troppo credibile ed è comunque da dimostrare. Altre peraltro ingegnose etimologie proposte, come quella *currus navalis* attraverso la quale si vorrebbe proporre una derivazione del Carnevale dai giochi e dalle nauforìe e naumachìe romane, non fanno se non aumentare le nostre incertezze, ma non recano veri e propri lumi alla soluzione del nostro problema.

Un fatto è tuttavia sicuro. Il periodo che comincia con l'avvento e termina con l'Epifania è un tempo denso, un tempo alto, una grande festa. Beninteso, la festa vera e propria comincia soltanto con il Natale: da allora, si ha un susseguirsi di feste — le "dodici notti", come già si è visto — che in un certo senso costituiscono un *continuum* che salda quasi l'anno che precede a quello che segue, impedendo di valutare la "rottura" costituita dalla fine e dall'inizio dell'anno. Ma dopo l'Epifania, se non si può dire che il vero e

proprio tempo di festa continui, si ha tuttavia una fase crepuscolare che dura alcune settimane e all'interno della quale si consumano (è il caso di dirlo) i resti dell'anno vecchio, ci si congeda definitivamente da esso e ci si prepara intanto alle fatiche preprimaverili. Un paio di feste almeno, in passato non tanto piccole quanto oggi potrebbe sembrare, segnano questo periodo: sono quella di sant'Antonio abate, il 17 gennaio, e la Candelora, il 2 febbraio. Ne abbiamo già notato il comune carattere: la purificazione. Si purificano gli animali con grandi fuochi, e su di essi, nel folklore ancora attuale, si brucia l'inverno-buio-freddo-carestia-morte, la "Vecchia" sterile e grifagna. Poi, vi saranno alcuni giorni di allegria e di mangiate di cibi caratteristici, riconducibili a due tipi: la carne grassa del maiale e il magro e funereo legume, la fava, con tutte le sue valenze iniziatiche che già Pitagora conosceva. Contraddizione? Meno di quanto sembri. Dietro al ricco banchetto sul maiale c'è un rito di morte, il sacrificio del maiale stesso e — come la letteratura popolare ben conosce — il suo testamento. E d'altra parte la fava appartiene al mondo di sottoterra, come tale al mondo dei tesori nascosti, delle ricchezze. Un piatto di maiale e legumi — il tradizionale zampone con lenticchie — è un augurio di benessere e di tanti soldi per tutto l'anno a venire.

La gioia e il sangue, la ricchezza e il regno di sottoterra. Non nascondiamoci quel che il film brasiliano *Orfeo negro*, non a caso ambientato nel Carnevale di Rio de Janeiro, mostra con chiarezza, e lo fa intendere proprio perché permette di emergere a una cognizione che in realtà è celata dentro tutti noi: il Carnevale è una festa inquietante, che viene vissuta nell'ombra della morte. Le maschere sono in realtà *mascae*, spettri, presenze demoniche. La tristezza che Carlo Goldoni sa diffondere in *Una delle ultime sere del Carnevale di Venezia* è quella di un tempo che muore, della Quaresima che avanza e che sarà vincitrice, ma soprattutto della fine fatale di tutto. Nel suo *Casanova*, Federico Fellini è riuscito mirabilmente a presentarci in Carnevale che è già, in effetti, il servizio funebre della Repubblica di San Marco. Nel 1981, allorché il Carnevale di Venezia scelse a suo tema "Il Carnevale della Ragione", qualcuno inscenò la decapitazione della Ragione. Ancora un rito funebre.

Tra gioia e paura

I canti, gli scherzi, la licenza sessuale, le mangiate, servono in realtà a dissimulare l'angoscia, la paura. E tale angoscia, tale paura sono di arcaica origine magica. L'anno muore, nulla ci assicura che rinasca. Con l'anno che finisce potrebbe terminare anche l'ordine, sia quello cosmico, sia quello sociale. Rinnoviamo quindi il ciclo della vita, rifondiamo il *kosmos* che ha periodicamente bisogno di esser rifondato. Ma, per questo, è necessario dissolverlo nel caos primordiale, in modo che possa distruggersi e ristabilirsi: e le forze della distruzione debbono essere rigorosamente funzionali alla società che le esprime, in modo da compiere perfettamente il loro ruolo ma al tempo stesso limitarsi ad esso. Si tratta quindi di forze latenti, che nella vita quotidiana costituiscono un pericolo e che solo un rigoroso uso del rito può scatenare e quindi imbrigliare di nuovo. Ogni società ha i suoi "dèmoni familiari".

Nel mondo romano, al chiudersi dell'anno — vale a dire fra i mesi di dicembre e di febbraio, rispettivamente corrispondenti all'ultimo mese dell'anno secondo il nuovo calendario giuliano e secondo quello antico, che faceva iniziare l'anno con marzo — le difese del mondo dei vivi rispetto a quello dei defunti cadevano, in un'arcana e rischiosa contaminazione. Tempo di sterilità, di freddo, di febbri, l'inverno andava dominato attraverso una trama strettissima di prescrizioni rituali. Il vecchio anno, quindi il vecchio mondo, si stava corrompendo: occorreva dissolverlo, ritornare all'inizio, ricostituire l'Età dell'Oro. Tra il 17 e il 23 dicembre, con i *Saturnalia*, la si mimava scambiandosi doni e imponendo ai padroni di servire i loro schiavi.

Entravano poi in scena i "dèmoni familiari". A metà febbraio, i *Lupercalia*: nudi, i giovani detti *Luperci* correvano follemente sferzando con la *februa* (la pelle del capro sacrificato) le donne sterili. I protagonisti di questo rito di fecondazione e di propiziazione erano in realtà un collegio d'iniziati collegati ritualmente alla belva contro la quale erano chiamati a proteggere le greggi, il lupo. Consacrati a Pan, dal quale traevano la nudità e la forza sessuale sia pur ritualizzata, essi si collegavano attraverso questi agli Arcadi, quin-

di allo strano popolo discendente dal lupo Licaone e dall'orsa Callisto. Una stretta parentela unisce, nel folklore europeo, l'orso al lupo. I *Luperci* sono stati avvicinati ai *Gandharva* indiani e ai loro stretti parenti, i Centauri greci; ma, nel medioevo, essi troveranno i loro stretti corrispettivi in altri appartenenti a confraternite iniziatiche, ricordati nelle saghe norrene: gli *ulfhedhnar* e i *berseker*.

Le romane "libertà di dicembre" attraversano l'intero medioevo; non a caso, se la Chiesa le stigmatizza, a farsene portatori sono spesso gli stessi chierici, i quali, detentori della cultura romana, sono in grado di tramandarsene il significato.

Terreno in considerazione alcuni elementi che da un lato comprovano questa continuità, dall'altro consentono appunto al Carnevale (e forse, più *lato sensu*, agli elementi carnevaleschi presenti un po' in tutte le feste) di essere quello che è. Da un lato, le presenze demoniche che instaurano il caos e fanno sì che esso imperi fino al concludersi del tempo stabilito; dall'altro, il rovesciamento delle gerarchie consuete e dei poteri costituiti, sostituiti da altre gerarchie e da altri poteri ad essi specularmente opposti.

I *Luperci* erano evidentemente maschere demoniche; il fatto che non portassero indumenti non è rilevante in questo senso, giacché la "maschera" è, più che un oggetto, un rito comportamentale. Essa non si porta sul volto: l'oggetto così indossato è soltanto un segno della vera maschera, che in realtà si porta dentro. Il mascherato (ricordiamo che il termine *masca* significa "larva", "dèmone") è in realtà un posseduto per tutto il tempo in cui dura la mascherata. La nudità e la pelle del capro rinviavano al loro potere fecondatore, il loro percuotere le donne era uno stupro rituale. La loro funzione era il ristabilire, con il loro stupro, il ciclo della fecondazione, quindi per mezzo del loro disordine ricostituire un ordine biologico e anche sociale. "Dèmoni familiari", appunto.

Tali manifestazioni di formale scompostezza ma che in realtà rientravano nell'ordine stabilito, anzi miravano a garantirlo, erano frequenti nel ritualismo romano. Basti pensare ai lazzi che i soldati inviavano all'indirizzo del loro comandante vittorioso che stava celebrando il trionfo, oppure

ai fescennini nuziali. Oltre al carattere apotropaico, queste usanze riflettevano tutte il concetto che l'infrazione rituale non rompe l'ordine costituito, ma al contrario lo rafforza. Nei *Cerealia* o nei *Floralia* si avevano le stesse rotture formali e chiassose degli schemi comportamentali, e con significato analogo. Qualcosa del genere noi troviamo forse ancora, quanto meno sotto forma di traccia, nella "barabbata", cioè nella "Festa delle passate", che si celebra a Marta il 14 maggio e che ha peraltro anche altri aspetti[2]; e con maggior chiarezza nelle mascherate diaboliche che si fanno a Villavallelonga presso L'Aquila per sant'Antonio, durante una festa dove si distribuisce, come piatto rituale, una pietanza di fave; o in quella, celebre, dei *mamutones* che si fa per Carnevale a Mamoiada in provincia di Nuoro. Beninteso, in entrambi questi casi può darsi (ammesso che si tratti di riti risalenti al mondo precristiano) che le maschere siano divenute, da "demoniche" nel senso pagano del termine, diaboliche in quello cristiano: ma la funzione di garanti della fecondità — dei raccolti o delle greggi — che dovevano in principio avere non è andata del tutto perduta.

Una volta proibiti — specie nell'Urbe, dov'erano più seguiti — i riti pagani e le "libertà" invernali, la Chiesa si trovò dinanzi a un vuoto calendariale che stimò opportuno riempire di feste calendariali. Il tempo dei *Saturnalia* e delle solennità solstiziali si andò così riempiendo (e lo abbiamo già detto) di santi e di festività cristiane: santo Stefano il 26, san Giovanni Evangelista il 27, i Santi Innocenti il 28, san Silvestro il 30. Gli usi dei *Saturnalia*, del solstizio e del Capodanno andavano rapidamente cristianizzati, quindi depurati per un verso, ma poi — ricondotti a dimensioni accettabili per la nuova etica — mantenuti. La cosa non dovette esser facile: e, in particolare, si ha la sensazione che i *Saturnalia* continuassero. Le "Feste dei Folli" o "dell'Asino" perpetuavano, inserendolo in un quadro nuovo, un comportamento trasgressivo che si salvaguardava e si giustificava, ora, ponendolo sotto il segno della follìa. Follìa espressa poi secondo il caratteristico segno dell'inversione: la "messa dell'Asino" dell'Offizio dei Folli della cattedrale di Sens prevedeva accuratamente le fasi dell'inversione rituale della liturgia, con la sostituzione della destra con la sinistra, dell'alto col basso

e via dicendo. Per la festa degli Innocenti, i fanciulli del coro cacciavano i preti dai loro stalli e vi s'insediavano; per santo Stefano, che era stato suddiacono, i suddiaconi prendevano il posto dei canonici e così via[3]. Si consacravano solennemente il "Vescovo dei Folli", l'*Episcopus puerorum* e insomma si stabiliva una gerarchia carnevalesca, naturalmente destinata a non soppiantare se non per poco l'ordinaria.

Anche gli usi del tipo di quello francese del "Roi de la Fève", intronizzato per l'Epifania, si possono far risalire a questo quadro saturnalizio. Appoggiandosi alle varie confraternite di giovani che, città per città, si dedicavano all'organizzazione di feste, si eleggeva un *Rex unius diei*, un *Saturnalicius rex* destinato beninteso a venir detronizzato passata la festa.

E la detronizzazione non era, si badi bene, se non il ben addolcito esito della tradizione del *Rex unius diei* che, nei costumi arcaici, tale sarebbe stato eletto per poi venir sacrificato subito dopo. Nella "barabbata" di Marta come nelle "giudiate" che si celebravano a Roma, sono stati individuati elementi che potrebbero ricondurre a questa tradizione del *Saturnalicius rex*[4].

L'incoronazione e il breve burlesco regno esigono quindi un finale tragico: la morte di Re Carnevale. Essa naturalmente si presenta ricca di varianti, e in molti casi la stessa figura sinistra della Vecchia può assumere i tratti d'una sorta di corrispettivo del Carnevale stesso, per quanto per altri versi la si debba piuttosto avvicinare (se non identificare) a un'altra sinistra figura di sesso femminile, la Quaresima. Tuttavia, il rapporto fra il "Re Carnevale" e la "Vecchia" è quello di un'identità-somiglianza-opposizione molto complesse.

Poche tracce ormai restano, nelle nostre città, del Re di Carnevale e della sua corte. A livello di sagra gastronomica, resta celebre il "Venerdì gnocolar" di Verona, e un Re di Carnevale viene accolto trionfalmente a Capua. Una grande corte carnevalesca s'insediava un tempo a Bormio, con tanto di "Re del Carnevale", "Monarca dei Matti" e "Capitano della Gioventù". La dipartita del Carnevale si poteva presentare in vario modo: o come parodia di funerale, o come fantoccio da bruciare o da sventrare a somiglianza di

quanto abbiamo visto nei riti di Mezza Quaresima con la Vecchia, o ancora come animale (un orso, in Friuli) o come uomo dei boschi, "uomo selvatico".

Carnevale e/o Quaresima

Con l'ultimo giorno di Carnevale, cioè con il Martedì Grasso, la compresenza di un Carnevale personaggio maschile e di una Quaresima personaggio femminile dà luogo a uno scontro che si può atteggiare in vario modo, dal "contrasto" al vero e proprio duello magari sotto forma di torneo, come si vede nel celebre dipinto di Peter Brueghel.

Questo tema prende l'avvìo da un rito-spettacolo diffuso si può dire universalmente, quello del conflitto fra due principî opposti: il Bene e il Male, il Caldo e il Freddo, l'Estate e l'Inverno, l'Angelo e il Diavolo e via dicendo. Da esso dipendono, anche sul piano teatrale, molte forme di spettacolo basate sulla danza armata e sulla rappresentazione del combattimento rituale, dell'ordalìa[5].

Di "contrasti" fra Carnevale e Quaresima ne abbiamo molti: sia testi letterari, sia rappresentazioni sceniche o loro resoconti. Fra i più antichi testi medievali abbiamo quelli francesi come la *Bataille de Karesme et Charnage*, del XIII secolo. In Italia un famoso scrittore di retorica del Duecento, Guido Faba, nei suoi *Parlamenta et Epistolae* dà notizia di un *De Quadragesima ad Carnisprivium*. Di uno scontro secondo le norme del torneo fra "Quadragesima... in forma de richisima vechia" e "Carnesale in forma de huomo grasso tondo et colorito" ci parla Sabatino degli Arienti scrivendo nel 1506 a Isabella Gonzaga[6]. In quel caso — e contro le norme della logica e della cronologia calendariale — il Carnevale batté la Quaresima. E verrebbe da chiedersi se per caso, dietro a quella vittoria, non vi fosse il ricordo abbastanza impietoso (ma non sarebbe il caso di stupirsene) di una ben altrimenti importante vittoria che Carnevale aveva riportato su Quaresima otto anni prima a Firenze, in piazza dei priori, dov'era stato giustiziato quel Gerolamo Savonarola che, con i suoi roghi delle vanità, proprio al Carnevale aveva dato tanto filo da torcere. Il Savonarola, finito — appunto — sul rogo, esattamente come talvolta finisce la Vecchia.

Ma è lecito riscontrare, in questi scontri — letterari o drammatici — di Carnevale con Quaresima, una notevole ambiguità. Il duello era certo occasione — quanto meno quando veniva rappresentato — per un'ultima carnevalata, ma nel suo finire (come solitamente finiva, a parte il caso or ora ricordato) a vantaggio di Quaresima era celato un messaggio non sempre chiaro. Forse, in qualche caso, un'intenzione ascetico-edificante, una sorta d'insegnamento; che pure doveva essere accolto a denti stretti, tanto più che la figura della Quaresima (col suo cipiglio di Vecchia, che ricordava altre dimensioni folkloriche) non era la più adatta a conciliare le simpatìe. In fondo, il rogo o il segamento della Vecchia a Mezza Quaresima erano una sorta di vendetta per la morte di Carnevale, un ritorno di carnevalesco. Diversa la soluzione offerta da un frammento di *Farsa di Carnevale* calabrese, dove la Quaresima scacciava il Carnevale, ma l'idea che fosse lei dalla parte della religione veniva allontanata dal fatto ch'era poi la Pasqua a scacciare a sua volta la Quaresima, in certo senso vendicando il Carnevale stesso[7]. Senza dubbio comunque, nel conflitto fra Carnevale e Quaresima si profila quello fra le due dimensioni bachtiniane di basso-corporeo e di alto-spirituale.

Si profila, ma non si esaurisce. Nella farsa calabrese, quello fra Carnevale e Pasqua sembra semmai un accordo tra le forze della vita e della gioia, contro quelle di segno opposto. Il Carnevale d'altro canto, espulso o ucciso, in qualche modo viene rimpianto, ma al tempo stesso viene relegato nella sua condizione di vinto. Sia che si pianga alla sua dipartita e si ascolti con devoto rispetto il suo testamento (o il testamento del maiale che viene immolato per il benessere di tutti), sia che lo si assalga e lo si divori in quanto dal suo pancione aperto esce ogni ben di Dio, egli è il capro espiatorio che s'immola per tutti e che parte, alla fine dell'anno vecchio, portandosi via i mali e i peccati del popolo. È *Saturnalicius rex*, festeggiato e ucciso. Come la festa di Capodanno, così quella di Carnevale è un principio e una fine, un'alfa e un omega. Dopo l'usura dell'anno che si consuma lentamente nei suoi ultimi mesi, dopo il caos e le "libertà di dicembre", la vita normale, comune, quotidiana riprende.

Ma riprendiamo un istante il filo del Carnevale come festa inquietante, come fase pericolosa dell'anno. Se vogliamo, come momento di contraddizione. Pensiamo un istante al nostro Carnevale di Viareggio, da anni ormai termometro sensibilissimo — e sempre meno divertito; e anche sempre meno divertente se vogliamo, ma *pour cause* — della crisi politica italiana; pensiamo a Rio, dove i costumi rutilanti delle scuole di samba coprono a malapena, col loro sfarzo surreale, la sordida miseria delle *favelas*; pensiamo agli esiti agghiaccianti di quel "carnevalesco della politica" che anni fa trovava i suoi colti e fini esegeti, prima di finire nella tragedia. È forse una coincidenza che queste immagini in apparenza tutte di festa finiscano sempre e invariabilmente in rituali di morte? Che il bilancio della "libertà" carnevalesca sia sovente quello di una corrida la vittima della quale è sempre umana? O il rituale del *Saturnalicius rex* in realtà continua e, messo in moto dalla stessa macchina obiettivamente evocatrice del Carnevale (pensiamo ancora a Rio, ai suoi morti allineati in fila all'alba delle Ceneri), chiede sempre e comunque una vittima?

Resta comunque sicuro che nel Carnevale in sé e per sé e in quanto festa esista, come nella religione popolare, una forte componente contestativa; e il fatto che essa possa essere funzionalmente innescata addirittura come elemento di garanzia d'un ordine costituito — "valvola di sfogo" o "vaccino", come lo si voglia chiamare — nulla toglie alla sua carica potenzialmente dirompente.

Anche in passato era così. Per quanto non si volessero infrangere le libertà carnevalesche, si stendeva loro attorno tutta una cortina di divieti, di limitazioni, di eccezioni formali: come se si avesse avuto paura di vederle rompere i loro argini calendariali e sociali e dilagare nel tessuto della società fino a sconvolgerlo. Nel febbraio 1560, a Roma, si proibivano le mascherate religiose, l'ingresso delle maschere in chiesa, il porto d'armi entro il perimetro urbano, e analoghe proibizioni si ripetevano nel 1564; nel 1568, a Bologna, si temeva che le riunioni carnevalesche dessero luogo a "conventicole"; ancora a Roma, nel 1579, il Carnevale fu "sanguinolento per tanti omicidi si commettevano". E il Goethe coglieva bene quest'atmosfera di violenza, di vendetta, di morte, che si respirava durante il Carnevale romano cui assistette, in quella "Festa dei moccoletti" segnata dalla minaccia di ammazzare chi aveva la sua candelina spenta (e nello stesso tempo dai continui assassinî rituali che si commettevano spengendo col soffio la candelina del vicino). Non era solo il frequente lampeggiar dei coltelli romaneschi a render cupa quella scena: era l'odio, la rivalità, la ferocia che sprizzava da quella festa. "Che mora il signor padre!", come diceva il bambino soffiando sul moccoletto del genitore. È il Carnevale romano raccontato dal Goethe, non è una pagina di Sigmund Freud. Come si vede, il Carnevale di Rio è nella tradizione.

Nel febbraio del 1580, la buona gente di Romans aveva il suo Re del Carnevale, Jean Serve detto Paumier, tessitore, gran tiratore d'archibugio, *leader* d'un'insurrezione contro gli abusi dei privilegiati che sarebbe stata soffocata nel sangue. In fondo, gli insorti carnevaleschi di Romans non erano per nulla dei rivoluzionari: anzi, semmai intendevano domandare il ripristino dei vecchi usi. La tragedia di Romans si consumerà il lunedì grasso del 1580 in un rito dove non sarà chiaro fino all'ultimo istante, e in fondo nemmeno allora, dove la farsa finisce e comincia la tragedia, dove la morte di Re Carnevale cessa di essere uno spettacolo sostitutivo e riprende le sue antiche, atroci spoglie di sacrificio umano. Il gioco di Romans era andato oltre il segno: la festa rischiava di sfociare nel quotidiano, di rimetterlo in discussione, di modificarlo. Fu la carneficina a richiamarla al suo ruolo.

INCONCLUSIONE

Che il Carnevale sia in crisi, nonostante il revivalismo veneziano che non va del resto esente da polemiche, oggi lo dicono un po' tutti. A Viareggio, i figurinai dei carri allegorici lo dicono da sempre: e questo non tanto (o non soltanto) perché i Toscani amino ripetere una formula che Gino Bartali ha fatto divenir celebre ma che non ha certo inventato (né preteso d'inventare) lui, cioè che "gli è tutto sbagliato", quanto perché il Carnevale come realtà mitica non può non entrare in crisi — da sempre, appunto — appena lo si cerca di tradurre in termini concreti. Qualche anno fa, la crisi del Carnevale poteva non stupire: in fondo, si tendeva a relegare la breve e sempre meno sentita parentesi festosa di fine inverno fra le bizzarre frivolezze del passato, le tele dei vedutisti veneti e i ricordi delle mascherate d'infanzia e dei veglioni alla buona, di provincia. Vecchie cose, vecchi oggetti, vecchie usanze di un "amarcord" che è un po' quello di tutti noi, almeno di quanti hanno passato la quarantina. Ma oggi, dopo il *battage* veneziano, dopo il successo e addirittura la moda avviati dal grande libro del Bachtìn (tradotto ohimé in italiano parecchio tempo dopo la sua uscita in russo, ch'è del 1965, e anche quella in francese) col suo "basso-materiale-corporeo" che è sembrato a qualcuno un *passepartout* per l'interpretazione delle feste, ci si aspettava una rinascita dell'antico Re. Ce n'erano state per la verità delle avvisaglie, e soprattutto al livello della cultura politica di certi gruppi della Sinistra "extraparlamentare", come si amava dire qualche anno fa. Umberto Eco non aveva man-

cato di segnalare con la finezza e la tempestività che gli sono proprie questi nuovi esperimenti, queste tracce d'un linguaggio nuovo che aveva molto di rabelaisiano.

Nella sua *Introduzione* al libro di Peter Burke sulla cultura popolare, Carlo Ginzburg parlava — con un'espressione che non ci trova consenzienti, ma che è molto efficace e intelligente, come efficaci e intelligenti sono sempre le sue cose — di "trionfo della Quaresima" a proposito della repressione di varie manifestazioni di cultura popolare quale si è presentata nell'Europa moderna. D'altro canto però — e questo è il motivo del nostro dissenso — Carnevale e Quaresima sono strettamente collegati, l'uno giustifica e sostiene l'altra, il loro duello del Martedì Grasso — qualunque ne sia l'incerto o comunque ambiguo esito — è uno scontro fra due personaggi che, proprio nel loro apparire l'uno il rovescio dell'altra (grasso-magra, ricco-povera, allegro-triste, rosso-nera) finiscono con il mostrarsi per quel che sono, vale a dire sostanzialmente omogenei. Cultura della salsiccia e cultura dell'aringa convivono in quanto sono due facce dello stesso mondo: l'aringa è, se si vuole, l'ombra junghiana della salsiccia. Il Carnevale "laico", o addirittura "pagano", termina nel sacrificio del Re per il bene del popolo, e con questa sua stessa fine Re Carnevale — o il porco macellato, che sono in fondo la stessa cosa — si collega a un mistero antico e profondo, che il cristianesimo ha reinterpretato e rivissuto, anzi che ha fatto calare dal mondo del *mythos,* del "racconto", in quello del *kerigma*, del "significato" invertendo appunto il rapporto fra i due termini e facendo sì che, dall'Incarnazione in poi, il *mythos* non rimandasse al suo *kerigma,* bensì il *kerigma* stesse tutto nel *mythos* stesso. Che Dio si sia incarnato, sia morto sulla croce e sia resuscitato non è più un racconto che abbisogni di un commento ma è l'essenza della Buona Novella. E il Cristo del Venerdì Santo, col suo manto di finta porpora, la sua corona di spine, la sua debole canna come scettro, è un re da burla, *Rex unius diei, Saturnalicius rex.* Intendiamoci: non è importante tutto sommato che questo lo sapessero i soldati romani che organizzarono la beffa, e che in fondo ben dovevano saperlo. È importante semmai che lo abbiano saputo i cristiani che hanno ereditato il mondo romano, giacché il punto — e questa è

un'altra chiave del discorso che siamo andati facendo fin qui — non è che i santi siano o meno i successori degli dèi, il punto è che i cristiani sono i successori dei pagani, e ne sono gli eredi, e tale eredità non hanno sostanzialmente rifiutato mai. Per questo in fondo è giusto quanto accade nel frammento di *Farsa calabrese,* è giusto che sia la Pasqua a vendicare il Carnevale cacciando la Quaresima. Così com'era giusto che il "bruciamento delle vanità" organizzato nel 1495 da Gerolamo Savonarola a Firenze fosse a sua volta una grande festa popolare, nella quale si cantavano laudi religiose al posto dei canti carnascialeschi ma si viveva un'atmosfera di gioia e di esaltazione (gioia *sui generis*, beninteso) a sua volta da Santo Carnevale. Se nella Firenze savonaroliana qualcosa era stata abolita, era semmai la Quaresima: la dittatura piagnosa fu un grande Carnevale di magro.

Le difficoltà interpretative, in fondo, nascono tutte dalla valutazione, obiettivamente ardua a intendersi, del mondo quotidiano quale si dà nel festivo, e nel mondo "serio" quale si dà nel carnevalesco. È la complementarità che ci sfugge, nel momento stesso in cui ne riduciamo i connotati — leggendoli in modo unilaterale — a quelli dell'opposizione. È la circolarità che ci sfugge — e questo tanto più vale per la dialettica fra "governante" e "governato", fra "egemone" e "subalterno", per non parlare di "popolo" e di "popolare", queste chimere che si sottraggono a qualsiasi definizione — nel momento in cui scegliamo (per un pregiudizio ideologico o per una necessità di comodo) di cristallizzare una realtà dinamica e d'interpretare dei valori dialettici come valori di scontro.

Vero è che ciò vale prevalentemente per le culture cosiddette "tradizionali". Ma le esigenze nate con la civiltà industriale e con il mutamento di costumi che essa ha comportato (ma essa stessa è stata determinata da un'evoluzione storica, non è stata essa a determinarla) rischiamo di uccidere la festa. Sta morendo il Carnevale perché la Quaresima è già morta da un pezzo; chi aborre l'aringa, magro antiestetico e maleodorante cibo, è naturalmente destinato a scoprir prima o poi che la salsiccia contiene tossine e colesterolo; in una società che marcia verso l'omologazione del tempo, è naturale che i dislivelli fra "tempo alto" e "tempo basso", fra

Festivo e Quotidiano, tendano ad appianarsi. La festa non viene uccisa in quanto spontanea creazione popolare, né sono sempre le forze-oscure-della-reazione-in-agguato a ucciderla. La Chiesa medievale poteva prendersela solo fino a un certo punto con le "feste dei Folli" in quanto era erede di un mondo antico nel quale il folle era guardato col rispetto dovuto a chi è stato sfiorato dagli dèi, né poteva prendersela troppo con l'uso dell'*episcopus puerorum*, dal momento che stava scritto che il Signore parla per bocca dei fanciulli e che chi non diventa come un fanciullo non entra nel regno dei cieli. Il folle e il bambino si avvicinano al mistico: nel vuoto — naturale o recuperato — della loro innocenza, penetra meglio il soffio dello Spirito. E non furono schiere di cristiani fanatici offesi dalle persistenze del paganesimo a distruggere la Tarasque di Tarascona: furono i giacobini di Arles, offesi dalla permanenza di un residuo del passato.

Naturalmente, anche la visione della festa come di una realtà organica rispetto alla società che la esprime, quindi ricca di valenze reintegratrici e tali da ristabilire — con il periodico rovesciamento o comunque mutamento rituale dei consueti rapporti sociali e delle normali gerarchie istituzionali — va confrontata con la concretezza dei dati storici in nostro possesso e non può comunque venir proposta come spiegazione totalizzante. Il carnevale di Romans, al pari di altre occasioni festive — i "Vespri Siciliani", per esempio —, costituisce una prova che la festa può innescare un processo di quanto meno tentato rivolgimento sociale o politico: l'occasione ciclicamente offerta a una comunità di vivere una giornata eccezionale può, appunto, diventare occasione anche per la sommossa, la rivolta, il tumulto, la ribellione: vogliam dire la "rivoluzione", parola magica, orizzonte mitico degli ultimi due secoli? E sia: ad ogni modo, in tutti questi casi, non è la festa in sé a scatenare la sommossa: sono le tensioni, le contraddizioni, insite in un certo mondo e in un certo assetto della società a premere, sino a poter trovare eventuale sfogo *anche* attraverso, durante e con l'occasione della festa. DA QUI

Le feste stanno morendo. Il fatto che sopravvivano periodiche occasioni di "tempo libero", accompagnate magari da "svaghi" e comportanti atteggiamenti "festosi" (ma non

"festivi" non è affatto prova del contrario, anche se il tempo libero può coincidere con giorni tradizionalmente attribuiti alla festa. Certo, nessuno forse (per quanto neppur questo sia detto...) proverà ad abolire la festa in quanto tale: le abolizioni di certe feste sono anzi prova che la dimensione-festa in sé si vuol mantenere. È la scelta del tempo come entità lineare ed omogenea, non più come entità differenziata e ciclica com'era nel mondo preindustriale, a decretare la fine delle feste, il loro lento spegnersi per consunzione. La differenza fra atteggiamenti quotidiani e atteggiamenti festivi va spegnendosi, la gente vive sempre piú la realtà del riposo come fatto individuale (le tensioni si allentano, laddove la festa è viceversa un tempo intenso, un'occasione in cui non ci si riposa ma ci si stanca). Gesú Bambino è diventato un ottimo agente di vendita per l'industria dei giocattoli, l'uovo pasquale è passato da simbolo cosmico a forma dolciaria e i vari grandi Carnevali cittadini, da Venezia a Viareggio, restano altrettanti aspri terreni di scontro per gli assessorati coinvolti. Qualche anno fa, la "rivoluzione studentesca" chiese a gran voce che la festa ricominciasse. Non è ricominciata.

Dopo Carnevale, ci si dava a cerimonie espiatorie e purificatorie. Non si ripulivano solo le strade: si digiunava, e al mattino del Mercoledì delle Ceneri si prendeva, dinanzi all'altare, il segno del nostro esser polvere, impresso sulla fronte del sacerdote. Il Carnevale era morto, e il morto diventa sempre, implicitamente, un possibile nemico. Bisogna accompagnarlo alla tomba e fargli ben capire, con i dovuti esorcismi del caso, che ormai deve comportarsi da morto e non mischiarsi più alle cose dei vivi salvo le periodiche occasioni in cui le porte dell'Aldilà si riaprono sull'aldiqua. All'indomani delle Antesterie ateniesi, le povere larve sazie del profumo dei fiori e del vino versato riprendevano, a capo chino, il sentiero delle necropoli. E i dèmoni carnevaleschi che avevano invaso la città o il villaggio — Re Carnevale e la sua corte, la Fata Morgana e il suo tiaso, Arlecchino e il suo *feralis exercitus* — venivano ricacciati nel loro mondo sottile; dèmoni dell'intera comunità, una volta all'anno evocati perché *semel in anno licet insanire* e indi rinviati donde erano venuti affinché la convivenza riprendesse quella che era. Per Carnevale ogni scherzo vale, e Arlecchino si confessò burlando: una volta tanto, come diceva il cancelliere Gerson, bisogna ben dare aria alle botti affinché non scoppino.

La società odierna ha trovato evidentemente altri referenti. Sono mutate le ragioni sia storico-culturali, sia psicologiche (individuali e collettive) che rendevano la festa funzionale anzi necessaria alla convivenza. Chi rimpiange acriticamente il bel tempo che fu, quando i bambini nascevano ad occhi chiusi, il pane sapeva di forno, il vino d'uva e la marina era a vela, deve pur rendersi conto che a quel tempo si moriva anche prima e più crudelmente, che i bambini avevano i geloni da dicembre a marzo e che a quarant'anni la maggior parte della gente non aveva quasi più denti in bocca. Non è la società industriale che ha ucciso le tradizioni; è vero semmai che esse sono morte per gli stessi motivi per i quali la società industriale è sorta.

Ciò detto, si possono prendere vari atteggiamenti. Mettersi a gridare che questo mondo è condannato, se si vuole; o inveire contro la società borghese che ha ucciso le feste per paura della rivoluzione; o battere la strada dei *revivals*, che può essere anche sviante, che può costituire una nuova trovata consumistica o che può andare nella stessa direzione — che troppo spesso si è rivelata illusoria — della creazione di comunità alternative o della ricostruzione di una vita vissuta "secondo natura", per quanto questo stesso concetto di natura a sua volta non sia affatto chiaro, anzi sia suscettibile di infinite manipolazioni e mistificazioni.

Ciò non significa che questo voglia dir rassegnarsi. Al contrario, chi scrive è convinto che per ritrovare (o per non abbandonare) un senso qualitativo della condizione umana, per non darsi a una qualunque delle tante ideologie o pratiche di vita "contro l'uomo", cioè disumane-antiumane, che ci minacciano e ci circuiscono, talora magari affascinandoci, si debba risacralizzare l'esistenza, e quella quotidiana non meno di quella festiva. La festa in fondo, questa dimensione del passato della quale sopravvivono oggi solo dei malintesi brandelli, resta un modello che non si può leggere se non nella storia e attraverso la storia. Ma è il modello di come si sapeva stare insieme, di come si sapevano esprimere certi valori universalmente condivisi: e forse la chiave della riduzione individualistica del tempo a una sola dimensione, che finisce fatalmente con

l'essere l'economico-produttiva, sta proprio in questo, nell'ormai avanzata crisi di valori universalmente condivisibili che sta divenendo una crisi dei rapporti sociali, una crisi di linguaggio.

Come ci si salva da tutto questo? Se lo sapessimo, se potessimo fornire una ricetta, le nostre sarebbero *Conclusioni*; invece sono forzatamente, e soltanto, una proposta di *Inconclusione*. Perché il discorso deve restare aperto, dato che l'esigenza di meditar sulle feste non nasce soltanto da una moda aperta dal revivalismo attuale o avviata dal *boom* delle tesi del Bachtin. Lo stesso fatto che di festa si parli tanto non è del resto prova del rinascere della dimensione-festa, bensì semmai del fatto che la sua crisi si sta aggravando: ma è prova anche che esiste una diffusa speranza, per non dire una diffusa volontà, che la situazione non precipiti.

Intanto, aspettando le conclusioni di qualche altro, forse non resta di saggio che il tentar di sottrarsi alla tentazione unidimensionale, alla tirannia del produttivismo o del consumismo o anche dell'angoscia esistenziale, che pare stia diventando la vera nemica dell'esistenza (tanto più che non tutti i lettori saranno disposti ad andare in pellegrinaggio a San Donato in Montesano e lo psicanalista, d'altro canto, costa caro). La ricetta per sopravvivere un po' meglio? Forse, far qualche festa ogni tanto.

NOTE

Cap. I.

[1] Per la questione del maschio incinto o, più propriamente della divinità maschile incinta, cfr. Devereux 1982, pp. 271-333.
[2] Cfr. Huizinga 1973; Lanteruari 1976.

Cap. II.

[1] Rinviamo a Jesi 1973 e a Kirk 1980.
[2] Cfr. Girard 1980.
[3] Esemplare in tal senso il ciclo sacrificale azteco: cfr. Scarduelli 1980.
[4] Girard 1980, p. 26 sgg.
[5] Per il termine "orgia", si rimanda a Lanternari 1976.
[6] Cfr. C. Gallini, *Le nuove feste*, in AA. VV., *Festa*, 1981, pp. 104-16.
[7] Cfr. Caillois 1981.
[8] U. Eco, *Homo ludens oggi*, saggio introduttivo a Huizinga 1973, pp. XVIII-XIX.
[9] Huizinga 1973, p. 35.
[10] Per tale concetto, Trevi-Romano 1975.

Cap. III.

[1] Dumézil 1977, p. 479.
[2] Cumont 1967, pp. 83-84.
[3] Giordano 1979, p. 45.
[4] Zorzi 1977.
[5] *Ibidem*, p. 112.
[6] Elias 1980, pp. 87-146.
[7] Bachtin 1979.
[8] Valeri 1979a, p. 87.
[9] Cfr. la critica di Gesù al sabato, *Lc.*, 6, 1-5.
[10] Cit. in Valeri 1979, p. 88.
[11] Starobinski 1982, p. 154.
[12] Mastropasqua 1976, p. 35.
[13] Tangheroni 1980, pp. 8-9.
[14] Mastropasqua 1976, p. 75.
[15] Mosse 1974.

Cap. IV.

1 Dumézil 1935-36, pp. 235-36, cit. in Le Goff 1977, p. 501.
2 Le Goff 1977, p. 515.
3 Cfr. Lützenkirchen - Chiari - Troncarelli - Saci - Albano 1982.
4 Le Goff 1977, p. 524.
5 Cfr. Bonelli Conenna 1982.
6 Dufour 1978.
7 Ginzburg 1976, p. 35.
8 Cfr. F. Bisi, *Lunari, strenne, fogli volanti*, in AA.VV., *Cultura popolare nell'Emilia-Romagna*, 1978, p. 158.
9 Dumézil 1977, p. 112.
10 *Ibidem*, p. 479.
11 *Lc.*, 2,22.
12 Le Goff 1982, pp. 140-142.

Cap. V.

1 *Apoc.*, 12, 1.
2 Tertulliani, *Ad Nationes*, I, 13.
3 R. Guénon, *Le porte solstiziali*, in Idem 1975, pp. 203-6.
4 *Istorie pistolesi*, 1845, p. 385.
5 *Io.*, 3, 30.
6 G. D'Annunzio, *La figlia di Iorio*, I, 1, in Idem 1945, pp. 804-5.
7 Giordano 1979, p. 51.
8 Giovanni di Hildesheim 1980; Elissagaray 1965.
9 Manselli 1980, p. 342.

Cap. VI.

1 Peres 1854.
2 Saintyves 1907, p. 360.
3 Frazer 1960, I, p. 562.
4 L. M. Lombardi Satriani, *La teatralizzazione del sangue*, in AA.VV., *Rappresentazioni arcaiche*, 1982, pp. 81-110.
5 R. Cipriani, *Simboli e feste: politica e religione nella cultura popolare*, in AA.VV., *Festa*, 1981, pp. 36-45.
6 *Lc.*, 23, 11.
7 *Io.*, 19, 2.
8 *Apoc.*, 7, 14.

Cap. VII.

1 Cfr. per tutto questo la nota di F. Jesi a Werner 1980, p. 411 sgg., cui si rinvia.
2 Werner 1980, p. 227.
3 Per tutto ciò, Dini 1980.
4 Un caso particolare, dove tutti gli elementi sembrano presenti (*l'acheiropoieton*, l'apparizione sulla montagna ecc.), è quello della Vergine di Guadalupe: cfr. Werner 1980, pp. 344-45. Per varie leggende mariane "minori" d'ambiente italiano, qui da noi solo sommariamente ricordate, cfr. Rossi 1969, pp. 83-89.
5 L. M. Lombardi Satriani, *La teatralizzazione del sangue*, in AA.VV., *Rappresentazioni arcaiche*, 1982, p. 85.

Cap. VIII.

1 Heywood 1891, p. 9 sgg.
2 A. Falassi, *Saggio di mitologia senese*, in Idem 1981, p. 13.
3 Idem, *Semiotica delle bandiere senesi*, in Idem 1981, pp. 37-48.
4 Idem, *Saggio di mitologia senese*, cit., p. 15.
5 Cfr. Del Ninno 1976, pp. 9-10.
6 Menichetti 1982.

Cap. IX.

1 Propp 1978, pp. 71-72.
2 Girard 1980.
3 Le Goff 1977, p. 521.

Cap. X.

1 Di Nola 1975.
2 Rossi 1969, p. 5.
3 *Ibidem*, pp. 19-23.
4 *Ibidem*, pp. 24-27.
5 *Ibidem*, pp. 28-30.
6 *Ibidem*, pp. 31-35
7 *Ibidem*, pp. 82-83.
8 *Ibidem*, pp. 88-89, 96-97.

Cap. XI.

1 Gaignebet - Florentin 1974, p. 147.
2 Galli 1982, e l'intervento di Idem in AA.VV., *Rappresentazioni arcaiche*, 1982; ma cfr. anche De Sanctis Ricciardone 1982.
3 Gaignebet - Florentin 1974, p. 42.
4 Toschi 1976^2, pp. 326-40.
5 *Ibidem*, p. 438 sgg.
6 *Ibidem*, p. 152.
7 *Ibidem*, pp. 160-61.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *Cultura popolare nell'Emilia-Romagna. Espressioni sociali e luoghi d'incontro*, Milano 1978.
AA.VV., *Festa. Antropologia e semiotica*, a cura di C. Bianco e M. del Ninno, Firenze 1981.
AA.VV., *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*, a cura di A.M. Cirese, Palermo 1972.
AA.VV., *Les fêtes de la Renaissance*, éd. p. J. Jacquot-E. Konigson voll. 2, Paris 1957-60.
AA.VV., *Forme dell'utopia*, Milano 1979.
AA.VV., *Interpretazioni del Carnevale*, a cura di I. Sordi ("La ricerca folklorica", 6, ottobre 1982).
AA.VV., *La sagra degli ossessi. Il patrimonio delle tradizioni popolari italiane nella società settentrionale*, a cura di C. Tullio Altan, Firenze 1972.
AA.VV., *Rappresentazioni arcaiche della tradizione popolare*, Viterbo 1982.
AA.VV., *Santi, streghe e diavoli. Il patrimonio delle tradizioni popolari nella società meridionale e in Sardegna*, a cura di L.M. Lombardi Satriani, Firenze 1971.
AA.VV., *Sociologia della cultura popolare in Italia*, a cura di R. Cipriani, Napoli 1979.
AA.VV., *The History of Popular Culture*, ed. by N.F. Castor - M.S. Werthman, New York 1968.
AA.VV., *Religioni delle classi popolari*, a cura di C. Ginzburg, Ancona 1979 ("Quaderni storici", 41).
U. AIÒ, *Storia dei Ceri. Studio sul folklore eugubino*, Firenze 1982.
G.W. ALLPORT - L. POSTMAN, *The Psychology of Rumor*, New York 1967.
L. ARTUSI - S. GABBRIELLI, *Feste e giochi a Firenze*, Firenze 1976.
L. ARTUSI - S. GABBRIELLI, *Gioco, giostra, palio in Toscana*, Firenze 1978.
J. C. AUBAILLY, *Deux jeux de Carnaval de la fin du moyen-âge*, Paris Genève 1978.
M.M. BACHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, tr. it., Torino 1979.
L.T. BELGRANO, *Delle feste e dei giochi dei Genovesi*, "Archivio storico italiano", s. III, vol. XIII, 1871, pp. 42-71, 199-221; vol. XIV, 1871, pp. 64-116.
L. BENOIST, *Segni, simboli e miti*, tr. it., Milano 1976.
J. M. BERCÉ, *Fête et révolte: des mentalités populaires du XVI^e^ au XVII^e^ siècles*, Paris 1976.
S. BERTELLI - G. CALVI, *L'Alto e il Basso, ovvero la storia e il suo rovescio*, "Archivio storico italiano", CXXXIX, 1981, pp. 551-79.
P. BOGATYRËV, *Semiotica della cultura popolare*, tr. it., Verona 1982.

M. BOITEAUX, *Carnaval annexé: essai de lecture d'une fête romaine*, "Annales E.S.C.", XXXII, 1977, pp. 356-80.
G. BOLLÈME, *Les almanachs populaires aux XVII e et XVIII e siècles*, Paris - La Haye 1969.
L. BONELLI CONENNA, *La Divina Villa di Corniolo della Cornia. Lezioni di agricoltura fra XIV e XV secolo*, Siena 1982.
F. BOURQUELOT, *L'office de la fête des fous*, Sens 1856.
G.B. BRONZINI, *Cultura popolare. Didattica e contestualità*, Bari 1980.
P. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933.
P. BURKE, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, tr. it., Milano 1980.
A. BUTTITTA, *Pasqua in Sicilia*, Palermo 1978.
R. CAILLOIS, *I giochi e gli uomini*, tr. it., Milano 1981.
G. CAMBIAGI, *Memorie storiche riguardanti le feste di san Giovanni*, Firenze 1766.
P. CAMPORESI, *Il paese della fame*, Bologna 1978.
J. CARO BAROJA, *Le Carnaval*, tr. fr., Paris 1979.
D. CARPITELLA, *Musica e tradizione orale*, Palermo 1973.
G. CATONI - P. FALASSI, *Palio*, Siena 1982.
G. CAZZOLA, *La festa nel Quattrocento: spettacolo e persuasione di massa*, "Quaderni medievali", 6. dic. 1978, pp. 96-103.
A. CIRESE, *Aspetti della ritualità magica e religiosa del Tarantino*, Manduria 1971.
M. P. CIMINO, *U Taratatà, ossia la festa di Santa Croce a Casteltermini*, "Lares", VI, 1933, pp. 87-90.
G. COCCHIARA, *Il mondo alla rovescia*, n. ed. a cura di P. Camporesi, Torino 1981.
G. COCCHIARA, *Il paese di cuccagna*, Torino 1956.
G. COCCHIARA, *Popolo e letteratura in Italia*, Torino 1959.
M. COLANGELI, *Le feste dell'anno. Almanacco delle feste popolari italiane*, Milano 1977.
M. COLANGELI - A. FRASCHETTI, *Carnevale*, Roma 1982.
P. COUDERC, *Le calendrier*, Paris 1946.
F. CUMONT, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, tr. it., Roma-Bari 1967.
G. D'ANNUNZIO, *Tutto il teatro*, I, Milano 1945.
D.Z. DAVIS, *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, tr. it., Torino 1980.
E. DE MARTINO, *La terra del rimorso*, Milano 1961.
E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Torino 1948.
E. DE MARTINO, *Magia e civiltà*, Milano 1976.
E. DE MARTINO, *Sud e magia*, Milano 1959.
P. DE SANCTIS RICCIARDONE, *La Madonna e l'aratro*, Roma 1982.
M. DEL NINNO, *Un rito e i suoi segni. La corsa dei ceri a Gubbio*, Urbino 1976.
G. DEVEREUX, *Femme et mythe*, Paris 1982.
A. M. DI NOLA, *Festa*, in *Enciclopedia delle religioni*, II, 1970, coll. 1585-89.
A. M. DI NOLA, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino 1975.
V. DINI, *Il potere delle antiche madri. Fecondità e culti delle acque nella cultura subalterna toscana*, Torino 1980.
L. DUFOUR, *Calendriers et croyances populaires*, Paris 1978.
G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, tr. it., Milano 1977.
G. DUMÉZIL, *Temps et mythes*, "Recherches philosophiques", V, 1935-36, pp. 235-51.

L. DUMONT, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris 1951.
A. DUNDES - A. FALASSI, *La Terra in Piazza. An interpretation of the Palio of Siena*, Berkeley-Los Angeles-London 1975.
A. DUPRONT, *Problèmes et méthodes d'une histoire de psychologie collective*, "Annales E.S.C.", XVI, 1961, pp. 3-11.
G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'Immaginario*, tr. it., Bari 1972.
J. DUVIGNAUD, *Fêtes et civilisation*, Paris 1974.
M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, tr. it., Torino 1976.
N. ELIAS, *La società di corte*, tr. it., Bologna 1980.
M. ELISSAGARAY, *La légende des Rois Mages*, Paris 1965.
A. FALASSI, *Folklore toscano. Articoli e saggi analitici*, Siena 1981.
S. FASCE, *Attis e il culto metroaco a Roma*, Genova 1978.
S. FASCE, EROS. *La fortuna e il culto*, Genova 1977.
J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro*, tr. it., Torino 1960.
G. GAIGNEBET - M.-C. FLORENTIN, *Le carnaval. Essai de mythologie populaire*, Paris 1974.
Q. GALLI, *La barabbata di Marta*, Viterbo 1982.
C. GALLINI, *Il consumo del sacro. Feste lunghe in Sardegna*, Roma-Bari 1970.
C. GARGIOLLI, *Feste fatte in Pisa l'anno 1605*, "Il Propugnatore", XV, 1882, pp. 425-30.
C. GINZBURG, *Folklore, magia, religione*, in AA.VV., *Storia d'Italia. 1. I caratteri originali*, Torino 1972, pp. 601-76.
C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi*, Torino 1976.
O. GIORDANO, *Religiosità popolare nell'Alto Medioevo*, Bari 1979.
GIOVANNI DI HILDESHEIM, *Storia dei Re Magi*, tr. it. a cura di A.M. Di Nola, n. ed., Roma 1980.
R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Milano 1980.
P. GORI, *Le feste fiorentine attraverso i secoli. Le feste per san Giovanni*, Prato 1920.
M. GRINBERG, *Carnaval et société urbaine, XIV-XVI siècles: le royaume dans la ville*, "Ethnologie française", IV, 3, 1974, pp. 21-44.
R. GUÉNON, *Simboli della scienza sacra*, tr. it., Milano 1975.
J. HEERS, *Fêtes, jeux et jutes dans les sociétés d'Occident à la fin du moyen-âge*, Montreal-Paris 1971.
F. HERMANN, *Beiträge zur italienischen Volkskunde*, Heidelberg 1938.
W. HEYWOOD, *Palio e Ponte*, tr. it., Palermo 1981.
J. HUIZINGA, *Homo ludens*, tr. it., n. ed., Torino 1973.
Istorie pistolesi (sec. XIV), a cura di A.M. Biscioni, Milano 1845.
F. JESI, *Il mito*, Milano 1973.
F. JESI, *La festa. Antropologia etnologia folklore*, Torino 1977.
G. S. KIRK, *Il mito*, tr. it., Napoli 1980.
A. LANCELLOTTI, *Le feste tradizionali*, Milano 1951.
V. LANTERNARI, *Crisi e ricerca d'identità. Folklore e dinamica culturale*, Napoli 1976.
V. LANTERNARI, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari 1976.
J. LE GOFF, *Calendario*, in *Enciclopedia Einaudi*, II, Torino 1977, pp. 501-34.
J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, tr. it., Torino 1982.
E. LE ROY LADURIE, *Il carnevale di Romans*, tr. it., Milano 1981.
G. LIVI, *Carnevale e Quaresima, condannati il Martedì Grasso del 1498*, "Archivio storico italiano", s. V, vol. XI, 1893, pp. 122-28.
L.M. LOMBARDI SATRIANI - M. MELIGRANA, *Il ponte di San Giacomo*, Milano 1982.
G. LÜTZENKIRCHEN - G. CHIARI - F. TRONCARELLI - M.P. SACI - L. ALBANO, *Mal di Luna*, Roma 1982.

F. MANCINI, *Feste e apparati civili e religiosi in Napoli dal viceregno alla capitale*, Napoli 1968.
R. MANSELLI, *San Francesco*, Roma 1980.
R. MANSELLI, *Vita medioevale: la festa*, Torino 1978.
F. MASTROPASQUA, *Le feste della Rivoluzione francese 1790-94*, Milano 1976.
L. MAZZACANE - L. M. LOMBARDI SATRIANI, *Perché le feste*, Roma 1974.
P. L. MENICHETTI, *I Ceri di Gubbio nel XII secolo*, Città di Castello 1982.
A. MORDINI, *Il saluto della salvezza*, "L'Ultima", 94-95, 1962.
G. L. MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse*, tr. it., Bologna 1974.
E. MULLER, *Le Jour de l'An et les étrennes. Histoire des fêtes et coutumes de la nouvelle année chez tous les peuples et dans tous les temps*, Paris 1881.
A. NESTI, *Le fontane e il borgo. Il fattore religioso nella società italiana contemporanea*, Roma 1982.
J. B. ORUCH, *St. Valentine, Chaucer, and spring in february*, "Speculum", LVI, 1981, pp. 534-65.
M. OZOUF, *La fête revolutionnaire 1789-99*, Paris 1976.
V. PADIGLIONE, *Gli antropologi di fronte alla festa*, "La critica sociologica", 48, 1978-79, pp. 186-92.
L. PAULUCCI DE' CALBOLI, *Maggio e Calendimaggio: costumi popolari e tradizioni in Italia, Francia e Inghilterra*, Roma 1894.
G. B. PERES, *Napoleone non è mai esistito*, tr. it., Milano 1854.
P. PETRUZZI, *Mons. Alessandro Borgia arcivescovo di Fermo (1724-1764), e la controversia sulla diminuzione delle feste di precetto*, "Rivista di storia della Chiesa in Italia", XXXVI, 1982, pp. 80-104.
B. PIANTA, *Cultura popolare*, Milano 1982.
A. I. PINI, *Un calendario dei riposi festivi del IX sec. già presunto bolognese e poi veronese e ora attribuito alla Chiesa di Faenza*, "Studi romagnoli", XXVII, 1976, pp. 209-40.
G. PITRÉ, *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Palermo 1881.
G. C. POLA FALLETTI DI VILLAFALLETTO, *Associazioni giovanili e feste antiche*, voll. 4, Torino 1939-42.
C. PRANDI, *Religione e classi subalterne*, Roma 1977.
V. J. PROPP, *Feste agrarie russe. Una ricerca storico-etnografica*, tr. it., Bari 1978.
J. PROUST, *La fête chez Rousseau et chez Diderot*, "Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau", XXXVII, 1966-68, pp. 175-96.
D. PROVENZAL, *Usanze e feste del popolo italiano*, Bologna 1912.
S. RAVEGGI, *Storia di una leggenda: Pazzo dei Pazzi e le pietre del Santo Sepolcro*, in AA.VV., *Toscana e Terrasanta nel medioevo*, a cura di F. Cardini, Firenze 1982, pp. 299-315.
A. ROSSI, *Le feste dei poveri*, Roma-Bari 1969.
A. ROSSI, *Per un modello di schedatura delle cerimonie*, in S. BIAGIOLA - D. CARPITELLA e altri, *Ricerca e catalogazione della cultura popolare*, Roma 1978, pp. 53-56.
A. ROSSI - R. DE SIMONE, *Carnevale si chiamava Vincenzo*, Roma 1977.
E. RUSSO, *L'affresco di Turtura nel cimitero di Commodilla, l'icona di S. Maria in Trastevere e le più antiche feste della Madonna a Roma*, "Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano", LXXXVIII, 1979, pp. 35-85.
P. SAINTYVES, *Les saints successeurs des dieux*, Paris 1907.
P. SCARDUELLI, *Gli Aztechi e il sacrificio umano*, Torino 1980.
J. SEZNEC, *La sopravvivenza degli antichi dèi*, tr. it., Torino 1980.
J. STAROBINSKI, *La trasparenza e l'ostacolo*, tr. it., Bologna 1982.
B. TAMASSIA MAZZAROTTO, *Le feste veneziane*, Firenze 1980[2].
M. TANGHERONI, *"Il ritorno dei re"*, "Cristianità", VIII, 66, ott. 1980, pp. 8-11.

V. TETI, *Il pane, la beffa e la festa*, Rimini - Firenze 1976.
E. P. THOMPSON, *Società patrizia e cultura plebea*, tr. it., Torino 1981.
P. TOSCHI, *Le origini del teatro italiano*, Torino 1955, n. ed. ivi 1976.
M. TREVI - A. ROMANO, *Studi sull'ombra*, Venezia 1975.
A. M. VACCA, *La menta e la croce. Santa Rosa da Viterbo*, Roma 1982.
V. VALERI, *Festa*, in *Enciclopedia Einaudi*, VI, Torino 1979a, pp. 87-99.
V. VALERI, *Gioco*, in *Enciclopedia Einaudi*, VI, Torino 1979b, pp. 813-23.
J. VERDON, *Fêtes et divertissements en Occident durant le haut moyen âge*, "Journal of medieval history", 5, 4, dec. 1979, pp. 303-14.
A. VILLADARY, *Fête et vie quotidienne*, Paris 1968.
H. VILLETARD, *Remarques sur la fête des fous*, Paris 1911.
M. VOVELLE, *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, Paris 1976.
A. WARBURG, *La rinascita del paganesimo antico*, tr. it., Firenze 1980.
M. WARNER, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo 1980.
E. WIND, *Misteri pagani nel Rinascimento*, tr. it., Milano 1971.
L. ZORZI, *Il teatro e la città*, Torino 1977.

INDICE